Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1904

Fünfter Jahrgang — Heft 2

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1904

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford,** 27 Broad **Street.**
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Als 18. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 19. Mai 1904.

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Karlstrasse 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Das Abendmahl im Urchristentum.

Von O. Holtzmann in Gießen.

Von der großen Fülle von Arbeiten über das h. Abendmahl, die in den letzten fünfzehn Jahren erschienen sind, hat die Arbeit Spittas (Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893, S. 205—337) den größten Eindruck gemacht. Das ist nicht zu verwundern. Spitta erweist sich in dieser Arbeit gleichzeitig heimisch auf allen den Gebieten, die bei Beurteilung des Ursprungs des Abendmahls in Betracht kommen, im Judentum wie im Urchristentum, in der Dogmatik wie in der Liturgik. Die Auffassung, die er vorträgt, war neu und überraschend und stimmte doch scheinbar nicht bloß mit den Wünschen der Gegenwart überein, sondern ebenso mit den Urkunden der ältesten christlichen Vergangenheit.

Spitta bahnt sich seinen Weg durch eine kritische Behandlung des Markustextes. Er weist auf den Widerspruch zwischen Mk 14, 2 und der nachfolgenden Erzählung hin. Dieser Widerspruch ist vorhanden. Nach 14, 2 soll Jesus nicht am Feste sterben: nach 14, 10. 11 bietet sich seinen Gegnern in Judas Ischariot eine freudig von ihnen ergriffene Hand, die Jesus rechtzeitig (εὐκαίρως) ihnen ausliefern will; trotzdem ist Jesus am 14. Nisan nach V. 12 noch frei und ißt mit seinen Jüngern nach V. 16. 17 am Vorabend des 15. Nisan das Passahlamm; in der Festnacht wird er zu Gethsemane verhaftet und vom Hohenrat verurteilt, am Festtag selbst hält Pilatus über ihn Gericht und läßt ihn kreuzigen. Spitta hat auch Recht, wenn er hervorhebt, daß außer in den Versen 14, 12—16 nirgends im Markusbericht von dem Feste die Rede sei und daß vieles hier Berichtete geradezu gegen die Festsitte verstößt. So ist es auch mir zweifellos, daß Mk ursprünglich Abendmahl und Tod Jesu, die nach jüdischer Rechnung auf einen Tag fallen, ebenso wie das Johannes- und Petrusevangelium, auf den 14., nicht auf den 15. Nisan verlegte. Aber durch bloße Streichung der Verse 14, 12—16 wird hier schwerlich der ursprüngliche Markustext hergestellt: denn dann ist 14, 1 die Angabe des

letzten Tages vor der Gefangennahme; dann stößt sich aber 14, 3 mit 14, 18; denn an diesem letzten Tag sind doch die Reden, mindestens von 12, 35 an, gesprochen; Jesus könnte nur abends in Bethanien bei dem aussätzigen Simon gewesen sein; daß er nachher noch einmal mit seinen Jüngern zu nacht gespeist habe, ist ganz unwahrscheinlich. Also steht auch die Erzählung über die Salbung in Bethanien 14, 3—11 jetzt an falscher Stelle; auch hier ist die Chronologie des Johannesevangeliums 12, 1 festzuhalten; die Verse 14, 3—9 gehören hinter 11, 11. Dagegen ist 14, 17 die Zielbestimmung des Kommens Jesu ausgefallen. Diese Änderungen sind vor der Benützung des Mk durch Mt und Lk vorgenommen worden, um diese letztern Abschnitte des Mk zu einer einheitlichen und befriedigenden Erzählung über das Leiden Jesu auszugestalten.

Also Spitta hat in allem Wesentlichen Recht. Auch vielleicht darin, daß er die Umgestaltung der Abendmahlsfeier zu einer christlichen Passahfeier auf Einwirkung des Paulus zurückführt. Wenigstens wissen wir, daß Paulus Christus mit dem Passahlamm vergleicht und darum von den Christen fordert, daß sie das Fest der ungesäuerten Brote gleichsam unaufhörlich feiern 1 Kor 5, 7. 8. Wurde so das jüdische Passahfest ein Bild der christlichen Erlösung, so lag es nahe genug, das heilige Mahl der Christen mit dem jüdischen Passahmahl zu vergleichen. Insofern mag Paulus eine Anregung gegeben haben, durch welche Spätere dazu geführt wurden, das letzte Mahl Jesu für das Passahmahl zu halten. Aber Spittas Anschauung, daß schon bei Paulus bestimmte Züge seines Abendmahlsberichtes aus dem Passahritus zu erklären seien, scheint mir unbegründet. Spitta faßt als solche Züge in dem Berichte des Paulus auf das Wegbleiben einer Aufforderung zu essen und zu trinken, wie sie die Synoptiker haben, den Wiederholungsbefehl, der sich aus der Passahvorschrift Ex 12, 14 erkläre, und die nachträgliche Weisung, beim Genuß des Abendmahls den Tod Jesu zu verkünden (1 Kor 11, 26): das entspreche der Passahvorschrift, beim Passahmahl die heilige Geschichte dieses Festes zu erzählen; endlich auch den Umstand, daß die Handlung mit dem Kelch nach dem Mahle erfolge. Aber wenn nicht bei den drei Synoptikern etwas vom Passahmahl stünde, würde niemand aus den Worten des Paulus auf die Vorstellung gekommen sein, daß Jesus bei dem Mahl, von dem 1 Kor 11, 23—25 erzählen, irgend ein jüdisches Fest gefeiert habe. Wohin führt eine Schrifterklärung, die aus solchen Ähnlichkeiten etwas schließen will.

Die Sache liegt also so, daß weder Paulus noch Markus noch

Johannes noch das Petrusevangelium das letzte Mahl Jesu als Passahmahl betrachten. Bei Matthäus und Lukas ist das anders infolge einer frühen Überarbeitung des Markusevangeliums, die vielleicht ihre letzte Wurzel in einem Worte des Paulus hat.

Spitta warnt überhaupt vor einer Überschätzung der Angaben des Paulus. Paulus sei kein Augenzeuge, habe nach seiner eigenen Aussage im Galaterbrief den Verkehr mit den Aposteln durchaus nicht gepflegt, den ersten Korintherbrief habe er erst zwanzig Jahre nach dem Abendmahl Jesu geschrieben, auch die einleitenden Worte 1 Kor 11, 23 sollen nicht die Sicherheit und Genauigkeit seiner Kunde vom Abendmahl den Korinthern bemerklich machen. Der Abendmahlsbericht des Paulus müsse also ebenso kritisch betrachtet werden, wie die anderen Berichte. Alle diese Bemerkungen haben ein gewisses Recht; aber sie können doch nichts ausrichten gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer ganzen Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu. Daß Paulus der Abendmahlsfeier großes Gewicht beigelegt, kann gar nicht bezweifelt werden; daß er darauf bedacht war, in allen möglichen Verhältnissen Jesu Wort Geltung zu verschaffen, sehen wir aus 1 Kor 7, 25; daß er Variationen begeisterter Anhänger für Geschichte genommen habe, ist eine seiner Persönlichkeit meines Erachtens unwürdige und durch die Beobachtung an seinen Schriften nicht zu rechtfertigende Unterstellung. Gegenüber der immerhin unsichern Herkunft der Markusüberlieferung bleibt Paulus Hauptquelle.

Aber richtig ist es wieder, wenn Spitta einen Unterschied herausfühlt zwischen den theologischen Ausführungen des Paulus über das Abendmahl und der von ihm teils vorausgesetzten teils beschriebenen Abendmahlsfeier seiner Gemeinde in Korinth. Spitta bezeichnet diese Gemeindefeier als eine wirkliche Mahlzeit der Gemeinde, bei der die Segenssprüche über Brot und Wein eine besondere Beziehung auf die Heilsgüter der Erlösung durch Christum hatten. Paulus kennt keinen Unterschied zwischen Liebesmahl und Herrenmahl. Das Herrenmahl verläuft so, daß zuerst Wein und Brot nach je einem Dankgebet genossen werden, dann folgt die übrige Mahlzeit, zum Schluß wird wieder ein Dankgebet gesprochen: von dem letztern redet Paulus freilich nicht. Hier ist nur zweifelhaft, ob Spitta darin Recht hat, wenn er an eine Wiedergabe der Einsetzungsworte beim Herrenmahl nicht glaubt. Er meint, die Anführung der Einsetzungsworte 1 Kor 11, 28ff. beweise, daß

die Gemeinde diese Worte nicht kannte. Das ist doch zu rasch geschlossen. Paulus kann auch durch seine Anführung auf den Sinn der Handlung hinweisen, wenn das Angeführte zwar bekannt, aber nicht genügend beachtet ist. Paulus ist mit der korinthischen Feier unzufrieden, weil in ihr der Charakter des Herrenmahls zu wenig zum Ausdruck komme (1 Kor 11, 20), und er hält den Korinthern seine ihnen wohl bekannte Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles vor, um daraus die nötigen Schlüsse über die rechte Feier dieses Mahles zu ziehen (1 Kor 11, 23. 26—34). Daß den Korinthern die Einsetzungsworte bekannt waren, geht aber nicht bloß aus dem ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν 11, 23 hervor, sondern ebenso schon aus 10, 16: κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; die mit οὐχί eingeleiteten Fragen weisen auf etwas hin, das dem Gefragten wohl bekannt ist. Wenn man in Korinth allgemein wußte, daß das Herrenmahl eine Verbindung mit dem Blut und Leib des Messias herbeiführe, dann darf man wohl annehmen, daß dies bei der Feier selbst auch in irgendwelcher Form zum Ausdruck kam.

Aber Spitta hebt hervor, daß 1 Kor 10, 16—21 der Kelch vorausgehe, während er im Abendmahlsbericht erst nach der Mahlzeit seine Stelle hat (11, 25). Das ist richtig; aber eine viel wichtigere Sache ist das andere, daß Paulus überall in seinen Ausführungen großes Gewicht auf Essen und Trinken beim Abendmahl legt, während sein Abendmahlsbericht im Unterschied von den andern Berichten davon mit keinem Worte spricht (1 Kor 10, 3. 4. 17. 21; 11, 20. 26—34; 23—25). Daraus muß man doch schließen, daß Paulus einen älteren Abendmahlsbericht empfing und weitergab, der zu des Paulus eigener Vorstellung vom Abendmahl gar nicht recht paßte. Also gibt uns Paulus älteste Überlieferung. Auch hier scheint die synoptische Überlieferung durch Anregungen umgestaltet zu sein, wie sie gerade aus dem Kreise des Paulus ausgehen konnten. Schon bei Markus wird das Brot dargereicht mit dem hinzugefügten Befehl: nehmet! Ebenso wird der Kelch dargereicht, und es wird erzählt, daß alle daraus tranken. Von diesem Geben und Nehmen weiß Paulus durchaus in seinem Abendmahlsberichte nichts zu erzählen. Dagegen bei Matthäus ist beim Brot zu dem Imperativ ‚nehmet!‘ der andere ‚esset!‘ hinzugekommen, beim Kelch ist aus dem erzählenden ‚und sie tranken alle daraus‘ der Befehl geworden: ‚Trinket alle daraus!‘ Man kann es doch nur aus der blendenden Kraft einer bereits gewonnenen Überzeugung sich erklären, daß Spitta es über sich bringt, hier dem Bericht des Matthäus vor dem des Markus den Vorzug zu geben.

Spitta findet also, daß Jesus im Abendmahl sich nicht als das Passahlamm bezeichnet hat, daß man in Korinth das regelmäßige Gemeindemahl als Herrenmahl gefeiert hat, er findet in den alten Abendmahlsgebeten der Didache keinerlei Bezugnahme auf Jesu Tod; dagegen findet er auch im Johannesevangelium die Reden, daß Jesus das Brot des Lebens sei, das nimmer hungern und nimmer sterben läßt; daß er Quellwasser reicht, das jeden Durst stillt und ins ewige Leben quillt; daß er der wahre Weinstock ist, aus dem die Jünger Schaffenskräfte gewinnen. Auch bei diesen johanneischen Reden ist eine Bezugnahme auf den Tod Jesu nicht vorhanden. Damit scheint der Weg zu einer neuen Auffassung der Abendmahlsworte bezeichnet.

Jesus sprach in offener Anlehnung an Ex 24, 8 bei der Handlung mit dem Kelch von seinem Bundesblut. Dabei hebt Spitta hervor, daß der Ausdruck ἐκχυννόμενον auf das Ausgießen in den Becher hinweise. Er führt dafür an die Stellen der LXX Ex 30, 18; Num 19, 17; Jud 6, 19; Ez 24, 3. An allen diesen Stellen ist aber das Gefäß genannt, in welches die Flüssigkeit gegossen werden soll; dagegen ist αἷμα ἐκχύννειν genau unser ‚Blutvergießen‘, wobei niemand an das Füllen eines Gefäßes denkt; und auch wenn der Ausdruck vom Traubenblut genommen wäre, würde niemand bei der Wortverbindung ‚Vergießen von Traubenblut‘ an das Füllen eines Bechers denken. ἐκχέειν, ἐκχύννειν für sich heißt zur Erde gießen vgl. Ilias III 296, LXX Jud 6, 20. Aber Blutvergießen wäre eine Erinnerung an Jesu Tod, und Spitta glaubt aus der ältesten Form der Abendmahlsfeier schließen zu können, daß sie trotz Paulus nicht an Jesu Tod erinnerte. Der Wein als Bundesblut Jesu weckt den Gedanken an die Verheißung des davidisch-messianischen Bundes, mit dem sich von alters her der Gedanke an ein festliches Mahl verbinde. Im Alten Testament sind beide Vorstellungen namentlich Jes 55, 1—3 miteinander enge verbunden. Die Einzelgaben dieses Mahles sind aber meistens Brot und Wein Lk 14, 15; Mk 14, 25. Der Wein der verklärten Welt stammt von einem wundersamen Weinstock (Apc Baruch 29, 5; Iren V 33; Papias bei Euseb h. eccl. III 39, 11). Aber in Wahrheit soll das auf geistige Dinge bezogen werden. Schon im A. T. ist vom Gastmahl der Weisheit die Rede, sie gleicht selbst dem Weinstock, von dessen Frucht man nicht genug haben kann (Prov. 9; Sir 24, 17—21); das Manna, das nach Apc Bar 29, 8 wieder vom Himmel kommen soll, heißt in der ‚Weisheit Salomos‘ eine Speise der Engel, eine Offenbarung des Wesens der Gottheit. Im Schauen der Herrlichkeit Gottes finden nach spätjüdischen Aussagen die Engel ihre Sättigung; davon nährte sich Moses auf dem

Sinai. Aber auch der Messias gilt als Speise und Trank; er ist nach Paulus der Fels gewesen, der den Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste Wasser gab 1 Kor 10, 3. 4; er ist nach Apc Baruch 36ff. der Quelle und dem Weinstock zu vergleichen. Hillel meinte, ‚die Israeliten hätten schon in den Tagen des Hiskia den Messias gegessen'; Rabban Giddil sagte: ‚die Israeliten werden einst zwei Messias essen' (Wünsche, Neue Beiträge S. 329—332).

Also scheint das Rätsel gelöst. Die Jünger essen Jesu, des Messias, Leib: sie genießen im Voraus, gerade jetzt in der Stunde des Abschieds, schon die Freuden des künftigen Messiasreichs. Sehr gelegen kommt Spitta die Bemerkung Wünsches, daß das semitische Wort für Leib (גוּף) den Leib im Verhältnis zur Seele, auch die ganze Person bezeichne. Darauf kommt es ja an, daß die Jünger nicht etwa das materielle Fleisch, sondern die Persönlichkeit des Messias genießen. Daß Jesus aber an das künftige Messiasmahl bei seinem Abendmahl denke, scheint dadurch erwiesen, daß er in unmittelbarem Anschluß an die Abendmahlshandlung von dem Wein der verklärten Welt redet, den er trinken werde (Mk 14, 25) und Lk 22, 29. 30 ist Essen und Trinken am Tisch des Messias ausdrücklich als Inhalt des neuen Bundes genannt. Somit ist das Abendmahl eine Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles.

Man wird dieser Anschauung Spittas die großzügige Geschlossenheit und die sichere Beziehung auf den tatsächlichen Gedankenkreis Jesu gewiß nachrühmen müssen. Jesus redet von der Sättigung der Hungernden und Dürstenden im Reiche Gottes, von der Tischgemeinschaft mit dem Messias und mit den Patriarchen, von dem verklärten Weine an diesem Tisch, und er redet davon gerade auch beim letzten Mahl. Freilich läßt keiner der drei Synoptiker auch nur eine Ahnung davon durchschimmern, daß die bei Brot und Kelch vollzogene Feier eine Vorwegnahme jenes künftigen Mahles sein sollte. Im Gegenteil spürt man aus dem scharfen καινὸν (Mk 14, 25) nur den gewaltigen Abstand von Gegenwart und Zukunft heraus, und auch Lk 22, 29. 30 scheint die ewig ungetrübte Seligkeit der Zukunft dem rasch zu Ende eilenden Glück der Gegenwart entgegenzustellen. Aber auch die Deutung der Einsetzungsworte selbst muß Bedenken erregen. Es ist etwas ganz anderes, wenn in bildlicher Rede vom Essen und Trinken des Messias gesprochen wird, als wenn das in irgendwelcher Bildhandlung ausgeführt werden soll. Das ist auch wenn es sich nur um den Genuß von Brot und Wein handelt, eine gerade für jüdisches Fühlen durchaus unzulässige Vergröberung der nur πνευματικῶς verständlichen Bildrede. Spitta meint freilich, bei seiner

Erklärung falle das jüdischem Empfinden Grauenhafte des Genusses von Fleisch und Blut des Menschensohnes weg, weil das doch nur ein Bild der geistigen Aneignung Christi sei. Aber auch nach ihm essen die Jünger im Brote des Messias Leib und trinken im Weine des Messias Blut; Blutgenuß aber war den Juden ein Greuel und gesetzlich verboten, wie Spitta ausführlich nachweist; und das Essen von Menschenfleisch verbietet das Gesetz nicht ausdrücklich, weil etwas so Entsetzliches in jüdischen Kreisen ganz undenkbar erschien; übrigens ist jeder Tote für die Berührung, also natürlich auch für den Genuß, unrein. Der Grundfehler dieser Deutung der Einsetzungsworte ist aber, daß Spitta auf die Austeilung von Brot und Wein alles Gewicht legt. In dem Abendmahlsbericht des Paulus, der sicher auf Augen- und Ohrenzeugen der Handlung Jesu zurückgeht, fehlt jedes Wort von einer Austeilung. Dagegen ist aus dem einen Befehl bei Markus ‚nehmet' bei Matthäus nicht bloß der doppelte Befehl ‚nehmet, esset' geworden; es ist noch hinzugekommen die entsprechende Aufforderung beim Kelch: ‚Trinket alle daraus!' da ist doch anzunehmen, daß schon das ‚nehmet' des Markus derselben Richtung der Überlieferung entstammt, die dann bei Matthäus wuchernd weiterwirkt. Spittas Ausführungen werden aber deshalb doch ihren dauernden Wert behalten. Sie zeigen nämlich einen Weg, wie sich jüdisch erzogene Christen damit abfinden konnten, wenn die spätere Gemeinde im Abendmahl Leib und Blut ihres Herrn zu genießen meinte. Daß das eine gewisse Überwindung kostete, geht aus dem Gesagten hervor. Gerade das Verbot des Blutessens ist von Jerusalem aus auch den Heidenchristen als Gesetz eingeschärft worden (Act 15, 20. 29; 21, 25).

Lehnt man also die durch Spitta gegebene Deutung der Abendmahlsworte ab und hält daran fest, daß von Darreichung und Genuß des Leibes und Blutes Christi ursprünglich nicht die Rede war, so verdankt man doch Spitta den genauen Nachweis, daß das Abendmahl keine christliche Umgestaltung der jüdischen Passahfeier ist. Spitta bringt hier auch untergeordnete Gründe bei, die für andere wenig Gewicht haben dürften. Z. B. fehle beim Passahmahl die Aufforderung zum Essen und Trinken, die nach der synoptischen Überlieferung beim Abendmahl vorhanden ist; die Bezeichnung des Verräters könne nicht während des liturgisch streng geregelten Passahmahles erfolgt sein. Das Wichtigste ist aber, daß das letzte Mahl Jesu das Passahmahl gar nicht gewesen sein kann. Das zeigt die Exegese, die nachweist, daß auch bei Markus so gut wie im Johannesevangelium und Petrusevangelium ursprünglich

der Tag vor Passah der Todestag Jesu war; das zeigt eine geschichtliche Überlegung: schon am Tag vor Passah durfte höchstens bis Mittag gearbeitet werden; Verhaftung, doppelte Verurteilung und Kreuzigung Jesu sind am ersten Tag des Passahfestes nach der auch von den Römern beachteten jüdischen Sitte undenkbar. Jesus hat auch nicht etwa in der Erwartung seines Todes das Passahlamm einen Tag früher essen können; denn die Lämmer des Passahfestes wurden alle im Tempel zu Jerusalem zu bestimmter Stunde gleichzeitig bzw. rasch hintereinander geschlachtet. Somit ist von einer Umbildung der jüdischen Passahfeier in eine christliche keine Rede; hätte Jesus das gewollt, dann hätte er — wie Spitta mit Recht hervorhebt — nicht das Brot, sondern das Passahlamm als seinen Leib bezeichnet. Auch bei dieser Deutung müßte ja Gewicht gelegt werden auf die Darreichung und Austeilung von Brot und Wein; davon ist aber, wie wir gesehen haben, in der ältesten Überlieferung keine Rede.

Um den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier zu finden, tun wir vielleicht gut auf ihren ältesten Namen zu achten. Da begegnet neben dem Ausdruck Herrenmahl (δεῖπνον κυριακόν 1 Kor 11, 20), der nur ein einziges Mal vorkommt, ziemlich häufig der Ausdruck ‚Brotbrechen'. Daß dieser Ausdruck dieselbe Sache meint, wie Herrenmahl, geht aus den Worten des Paulus hervor, der mit dem ‚Brot, das wir brechen', das Abendmahlsbrot bezeichnet, wie er mit dem ‚Kelch, den wir segnen' sicher den Abendmahlskelch im Auge hat 1 Kor 10, 16. Spitta hat mit Recht hervorgehoben, daß von einem christlichen Liebesmahl im Unterschied von der Abendmahlsfeier in den urchristlichen Gemeinden keine Rede sei. Nun reden die ‚Wirstücke' der Apostelgeschichte mehrfach vom christlichen Brotbrechen: in Troas kommen die Jünger am Sonntag zum Brotbrechen zusammen, und Paulus selbst vollzieht diese Handlung 20, 7. 11; auch während des Seesturmes tut er es auf dem Schiffe 27, 35. Ebenso heißt dann das gemeinsame Mahl der Christen in den ersten Abschnitten der Apostelgeschichte (Act 2, 42. 46).

Freilich wurde zu allen Zeiten das Brot gebrochen; doch gerade darum fällt das Gewicht auf, welches der urchristliche Sprachgebrauch auf das ‚Brechen' legt. Denn daß diese unwichtige Handlung z. B. Act 20, 11 erwähnt ist, kann man nur verstehen, wenn sie dem Erzähler etwas mehr bedeutete als das notwendige Zerkleinern des Nahrungsmittels vor dem Genuß. Der gewöhnliche Ausdruck für das regelmäßige Mahl war nicht ‚Brotbrechen', sondern ‚Brotessen' (ἄρτον φαγεῖν Mk 3, 20;

Lk 14, 1 τρώγειν Joh 13, 8). Dieser Ausdruck wird gerade auch von dem künftigen Messiasmahl gebraucht Lk 14, 15: μακάριος ὅςτις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Nun erkennen die Emmausjünger den Herrn am Brotbrechen Lk 24, 35. Sein Brotbrechen muß also von dem gewöhnlichen, alltäglichen Gebrauch sich unterschieden haben; sonst wäre es kein Erkennungszeichen gewesen. Und dieselbe Art des Brotbrechens übten späterhin seine Jünger. Dadurch, daß sie eine gemeinsame Sitte hinsichtlich des Brotbrechens hatten, zeigten sie, daß sie eine zusammengehörige, von der übrigen Welt unterschiedene Gemeinschaft bildeten. Nachdem er das Brechen des Brotes als Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus erwähnt hat, betont Paulus, daß die vielen, die an diesem Brote teil haben, ein Körper sind 1 Kor 10, 16. 17. Paulus führt nun diesen Brauch ausdrücklich zurück auf Jesu Vorbild und Anordnung in der Nacht, da er verraten ward 1 Kor 11, 25.

Allerdings erzählen die Evangelien schon bei den wunderbaren Speisungen vom Brotbrechen Jesu Mk 8, 6. 19; Mt 14, 19; 15, 36. Aber diese geschichtlich schwer zu deutenden Erzählungen dürfen zur Erklärung der besonderen Abendmahlssitte nicht herbeigezogen werden gegenüber dem klaren Bericht des Paulus. In der späteren Gemeinde wurde das Brot so gebrochen, wie es Jesus in der Nacht vor seinem Tode brach. Da konnte diese Sitte leicht in das frühere Leben Jesu zurückgetragen werden, wenn man von einer Speisung durch Jesus erzählen wollte. Auch diese Speisungen kann man nicht als Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles bezeichnen, wenn man nicht den Boden der ernsten Geschichte verlassen und sich in das luftige Reich der Phantasie begeben will; denn nach dem Bericht des Markus wissen weder die Fünftausend noch die Viertausend, daß es der Messias ist, der hier seine Gaben austeilt. Vielmehr hebt Markus ausdrücklich hervor, daß selbst die Zwölf bei dieser Handlung Jesus noch nicht erkannt haben (Mk 6, 52; 8, 21). Nur als Taten einer Liebe, die augenblicklicher Not mutig abhilft, wollen diese Speisungen verstanden sein.

Es war also ein besonderes, außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes, bei dem Jesus zu seinen Jüngern sagte: das ist mein Leib (Mk 14, 22), oder ausführlicher: das ist mein Leib, der für euch (gebrochen wird) 1 Kor 11, 24. Zunächst sehen wir von diesem Unterschied zwischen Markus und Paulus ab. Sicher vergleicht Jesus das Schicksal dieses Brotes mit dem Schicksal seines Leibes. Spitta hat gewiß Recht, wenn er hervorhebt, ein Zerbrechen des Brotes sei weder ein deutliches Bild

der den Juden volkstümlichen Steinigung, noch der später bei ihnen eingeführten Kreuzigung. Hier genügt das Vorhandensein eines Vergleichungspunktes; der ist vorhanden in dem Begriff der Zerstörung. Genau ebenso kann das Stillestehen einer Uhr, das Zerspringen eines Glases an den Tod erinnern. Ebenso hatte kurz vorher die Salbung in Bethanien Jesus an seine baldige Bestattung gemahnt. Man weiß, wie das ganze Altertum auf Vorzeichen achtete. Das auffällige Zerbrechen des Brotes ist Jesus ein Vorzeichen.

Dabei ergibt sich nun zweierlei. Einmal, daß das besondere Zerbrechen des Brotes nicht vorher von Jesus beabsichtigt war. Bei vorausgehender Absicht Jesu hätte Spittas Einwand bezüglich des Nicht-Übereinstimmens von Bild und Sache ein gewisses Recht; eine Veranschaulichung des baldigen Todes ist das Zerbrechen eines Brotes nicht. Das Brot zerbrach ohne Jesu Absicht, und gerade das gab den Anlaß zu dem Worte: das ist mein Leib. Zweitens erkennt man bei solchem Verständnis des Wortes, daß das nachfolgende Essen Jesu und seiner Jünger von diesem Brot mit dieser Äußerung Jesu in keinem innern Zusammenhang mehr steht. Jesus lag der Gedanke durchaus ferne, in diesem Brot seinen Leib den Jüngern zum Genusse darzureichen; und von den Jüngern kam damals gewiß keiner auf den Gedanken, daß er Jesu oder des Messias Leib esse. Man wird sogar sagen können, daß die Augenzeugen des Vorgangs niemals zu einer solchen Meinung mehr kommen konnten.

Schwer zu entscheiden ist, ob Jesus hier noch ein Wort über den Wert seines Todes für seine Jünger hinzufügte, wie uns Paulus überliefert, oder ob eine solche Bemerkung unterblieb, wie wir aus Markus schließen müßten. Für die kürzere Form spricht die schon in anderem Zusammenhang gemachte Bemerkung, daß die Abendmahlsworte in der Überlieferung an Umfang wuchsen: die Austeilungsimperative sind bei den Synoptikern hinzugekommen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß durch den Zusatz der Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dieser erste Gang der Handlung dem zweiten in einer Weise ähnlich wird, wie man es von parallelen liturgischen Formeln her gewohnt ist. Liturgische Formeln sind aber die Worte Jesu erst im Gebrauch der Gemeinde geworden. Aber eine innere Unmöglichkeit, diese Worte als echt anzusehen, ist nicht vorhanden. Wenn Spitta meint, daß Jesus noch in Gethsemane den Wert seines Todes nicht sicher erkannt habe, so zieht er damit die Richtigkeit einer in sich trotz des Gebetskampfes in Gethsemane durchaus einigen, in einer großen Reihe einzelner Worte und Erzählungen vorliegenden Überlieferung

in Zweifel: denn seit dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi betont Jesus immer wieder, daß er nur durch den Tod zur Messiasherrlichkeit kommen werde, daß also sein Tod notwendig ist, damit die Gemeinde des Messias in das herrliche Reich des Messias eintreten könne (Mk 8, 38—9, 1. 12. 31; 10, 34. 45; 12, 6. 10. 11; Lk 12, 50). Jesus konnte also nach seiner geschichtlich völlig gesicherten Anschauung recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen, und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Anschauung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind.

Aber der Nachdruck der Rede Jesu lag in dem Hinweis auf das Vorzeichen; die Übereinstimmung des eigenen kommenden Schicksals mit dem unbeabsichtigten Zerbrechen des Brotes legte ihm das Wort in den Mund. Daß dieses Schicksal seinen Jüngern zu gute kommt, ist ein freilich sehr wichtiger, hier aber doch nur beiläufig geäußerter Gedanke. Eben deshalb konnte er in der Überlieferung des Markus wieder verschwinden.

Der andere Vorgang, der zur Abendmahlseinsetzung gerechnet wird, spielte sich erst nach dem Essen ab. Das sagt Paulus ausdrücklich, und wenn Spitta trotzdem beide Handlungen mit Brot und Kelch als Parallelhandlungen unmittelbar nacheinander vollzogen denkt, so erliegt hier der Geschichtsschreiber dem Liturgen, der das Abendmahl von vornherein als geschlossene Einheit betrachten möchte. Wäre es eine solche gewesen, dann hätte Paulus die beiden Handlungen gewiß nicht durch das μετὰ τὸ δειπνῆσαι auseinandergerissen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die zwei ursprünglich getrennten Handlungen erst im Gebrauch der Gemeinde zusammengeschweißt worden sind. So ist es auch verkehrt, von vornherein die eine nach der andern erklären zu wollen.

Hier muß eine textkritische Frage besprochen werden. Das Lukasevangelium leitet in seiner Darstellung des letzten Mahles insofern zum johanneischen Berichte hinüber, als es ausführlich mancherlei Abschiedsreden Jesu hier mitteilt 22, 15—38. Diese Reden beginnen sachgemäß damit, daß Jesus betont, er esse jetzt zum letzten Male das Passahlamm. Daran schließt sich als sachliche Parallele das Wort, mit welchem Markus und Matthaeus den Abendmahlsbericht endigen lassen: Jesus erklärt, daß er zum letzten Mal Wein trinke. Dann folgen die beiden Gänge der eigentlichen Abendmahlshandlung; der Bericht schließt sich hauptsächlich an Paulus an doch mit nebenhergehender Berücksichtigung der Markustradition. Nach diesem doppelten Parallelismus vom Passah und Wein

und Brot und Wein folgt die Bezeichnung des Verräters und die des Größten unter den Jüngern; dann die Verheißung an alle Jünger und die besondere an Simon Petrus, der aber sofort durch die Voraussage der Verleugnung ein Gegengewicht gibt. Endlich wird die frühere sorglose Lage der Jünger der jetzigen sorgenvollen wirksam gegenübergestellt. Das ist also eine wohldurchdachte, gutgegliederte schriftstellerisch ausgearbeitete Gesprächsrede. Nun liegt hier bezüglich der Abendmahlsworte in cod. D das Merkwürdige vor, daß nur die Handlung mit dem Brot berichtet wird, mit dem Worte Jesu: das ist mein Leib. Es fehlen also die Verse 22, 19^{b}. 20. Diese Lesart haben Westcott und Hort bevorzugt; ihnen sind in Deutschland die verschiedensten Gelehrten gefolgt, nachdem Schürer sich für sie ausgesprochen und ihre Beachtung für das geschichtliche Verständnis der Abendmahlsworte gefordert hatte (Theol. Lit. Ztg. 1891, Sp. 29. 30). Aber das ist offenbar eine Kürzung. Der erste Becher des Lk hat nicht seine Parallele in dem nachher gebrochenen Brot, sondern in dem vorher besprochenen Passahlamm. Das geht aus der Form der beiden Sätze 22, 16. 18 hervor, die sich völlig entspricht (zweimal: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ... ἕως . . βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dagegen entspricht sich in V. 18. 19 nur das wiederkehrende εὐχαριστήσας. Man versteht es, daß ein Schreiber, der an einen Becher bei der Abendmahlshandlung gewöhnt war, staunte, hier V. 17. 20 zweimal den Kelch erwähnt zu finden. So glaubte er in seiner Vorlage eine Dittographie zu sehen und ließ die Erwähnung des zweiten Bechers aus. Ebenso ließ er sich beim Brot an den Einsetzungsworten des Mk genügen. Das ist dann in die syrischen Handschriften und in die Handschriften der Itala übergegangen. Aber die andern Handschriften haben die ursprüngliche Lesart.

Diese Feststellung war notwendig, weil Lk 22, 20 uns entscheidenden Aufschluß über eine sonst verschollene urchristliche Sitte gibt. Hier gehört nämlich das Partizipium τὸ ἐκχυννόμενον nicht wie bei Mk und Mt zu τὸ αἷμα, sondern zu τὸ ποτήριον. Damit ist ein Abendmahlsbrauch festgestellt, der schon frühe abgekommen ist und der heute manchem geradezu undenkbar erscheint; beim Abendmahl wurde noch zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums ein Becher ausgegossen. Denn ‚den Becher ausgießen‘ kann nimmermehr heißen ‚den Becher füllen‘, wie das Spitta will. Dazu vergleiche das früher Gesagte.

Es ist auch verständlich, daß nur an einer Stelle, gewissermaßen in einer unbemerkten Ecke die Erwähnung dieses ältesten Brauches vorliegt, einen Becher bei der Abendmahlshandlung auszugießen. Denn

schon Tertullian hält es geradezu für einen Frevel, wenn auch nur ein Tropfen aus dem Kelche verschüttet wird (de coron. milit. 3). So hat also die spätere Kirche den ursprünglichen Brauch bekämpft und seine Erwähnung aus unsern Texten getilgt. Eben deshalb kann nimmermehr ein Späterer diese Beziehung in den Lukastext erst hineingebracht haben. Das ist der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit von Lk 22, 19b. 20.

Bei Paulus (1 Kor 11, 25) und Lk 22, 20 fehlt im Bericht über Jesu Handlung mit dem Kelch das Zeitwort. Statt dessen steht nur der rückweisende Ausdruck ‚desgleichen‘ (ὡcαύτωc). Dieser Ausdruck ist schwierig, weil beim Brot nicht weniger als vier Zeitwörter Verwendung finden (nehmen, danken, brechen, sagen); von diesen vier Zeitwörtern können nur die zwei ersten durch ὡcαύτωc aufgenommen sein, da die Rede mit λέγων eingeleitet wird; und es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Wunsch aussprach, seine Jünger möchten einen Becher zerbrechen, so oft sie trinken. Und doch ist gerade das Zerbrechen beim Brot die bedeutsame Handlung, nach der später die gesamte Feier genannt wurde; es ist auffallend, wenn bei dem ‚desgleichen‘ eine Analogie dafür fehlt. Nun sehen wir aus dem Worte des Lk, daß ursprünglich der Abendmahlsbecher ausgegossen wurde. Diese Handlung konnte in einem Bericht aus erster Hand, wie er bei Paulus vorliegt, ursprünglich nicht fehlen. Dazu kommt, daß unser heutiger Text mit seinem ‚desgleichen‘ offenbar eine Lücke aufweist. In dieser bei Paulus und Lukas gleichmäßig vorhandenen Lücke muß anfangs ein ‚er goß aus‘ (ἐξέχεεν) gestanden haben.

Auch Markus und Matthäus setzen die Sitte des Ausgießens des Abendmahlskelches voraus. Sie reden allerdings vom Vergießen des Bundesblutes. Aber dieses Vergießen wird durch ein Trinken aus dem Becher nicht dargestellt. Auch hier erklärt sich das Wort Jesu nur, wenn der Becher ausgegossen wird. Sonst haben wir eine Bildrede ohne entsprechende Anschauung und zwar innerhalb einer sinnbildlichen Handlung. Am Schluß des Essens goß also Jesus einen Becher aus.

Dabei sprach er das Wort von dem Bund und dem Blut. Es lautet bei Mk: τοῦτό ἐcτι τὸ αἷμά μου τῆc διαθήκηc τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Bei Mt steht statt ὑπὲρ πολλῶν breiter und deutlicher περὶ πολλῶν εἰc ἄφεcιν ἁμαρτιῶν. Eine wesentlich andere Wiedergabe der ursprünglich ja aramäischen Worte gibt Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐcτὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Ziemlich ebenso heißt es bei Lk: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

ἐκχυννόμενον. Dieser partizipiale Zusatz könnte ursprünglich auch bei Paulus gestanden haben; dieselbe Hand, die das ἐξέχεεν des einleitenden Satzes tilgte, dürfte auch ihn getilgt haben.

Gegen die Worte bei Mk-Mt hat Wrede eingewandt, τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης sei ein unmöglicher Ausdruck; die beiden Genetive könnten nicht wohl von αἷμα, und μου nicht von τῆς διαθήκης abhängen; ein späterer Schreiber müsse τῆς διαθήκης erst hinzugefügt haben (s. diese Zeitschrift I 69—74). Das ist nicht richtig: genau ebenso sagt Paulus 1 Kor 9, 2 ἡ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς, und eine andere gleichgebaute Wendung liegt im N. T. vor Jak 1, 3; I Petr 1, 7 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Aber richtig ist, daß die Verbindung etwas Schwerfälliges hat. Deshalb hat wohl Paulus eine leichter fließende Ausdrucksweise bei seiner Übersetzung gewählt. Dabei glaubte er recht zu tun, wenn er das Pronomen der ersten Person sowohl auf das Wort Bund als auf das Wort Blut bezog. Der Bund des Messias ist aber nach alttestamentlichem Sprachgebrauch der (verheißene) neue Bund. Und dieser Bund kommt zustande durch das Blut Jesu. So wurde der ungelenke Satz, wie er bei Mk-Mt überliefert ist, in den geschmeidigeren Ausdruck des Paulus-Lk verwandelt. Es handelt sich nur um eine gefügigere Übersetzung.

Aber Jesu Wort ‚das ist mein Bundesblut' schließt sich ganz deutlich an an das Wort Mose: הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם Ex 24, 8. Bei diesem Wort besprengt Mose die Israeliten mit dem Opferblut. Wenn Jesus bei seinem Wort einen Becher ausgießt, so ist die Ähnlichkeit vollkommen. Es paßt in die Aufregung des Augenblicks, da Jesus gewiß ist, zum letzten Mal vor seinem Tode Wein getrunken zu haben — das sagt er ja ausdrücklich Mk 14, 25 — da stürzt er den letzten Becher um und gießt seinen Inhalt aus. Aber der zur Erde fließende, vielleicht seine Jünger tatsächlich besprengende Wein ruft das Wort hervor: ‚das ist mein Bundesblut'; ‚so wird mein Bund zwischen Gott und Vielen geschlossen', daher wird dieses ‚Bundesblut für viele vergossen'. Dabei ist gerade dieser feierliche Augenblick, da Jesus den letzten ihm bestimmten Becher Weins zur Erde gießt, als Augenblick der Bundesschließung gedacht; dieser Wein vertritt die Stelle des Blutes, das bei der ersten Bundesschließung vergossen wurde. Die ganze Handlung hat Jesus nur vorgenommen, weil er seinem Tod unmittelbar entgegensah. Aber nicht ebenso sicher ist es, daß er in dieser Handlung ein Bild seines eigenen Todes und in seinem Tode das eigentliche Opfer des neuen Bundes sah. Vielmehr lassen sich seine Worte recht wohl

so verstehen, daß er jetzt vor seinem Tode durch feierliches Ausgießen des letzten Bechers den verheißenen Bund zwischen Gott und seinen Jüngern schließt. Es soll ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß Jesus bei dem Anblick des ausströmenden Weines daran gemahnt wurde, daß er bald in ähnlicher Weise sein Blut vergießen werde; den Ausdruck ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird' kann er gesprochen haben, ohne daß ihm die Anschauung seines eigenen Todes unmittelbar vor die Seele trat. Und keinesfalls hat er seinen Jüngern sein Blut zum Genusse dargereicht.

Der Bund Jesu, der Bund des Messias ist seit Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja verheißen; am Ende der Tage wird Gott seinem Volk wieder gnädig sein und dieses Volk wird ungezwungen den Willen Gottes vollbringen. Indem Jesus den letzten Becher Weins, der ihm in die Hand kommt, zur Stiftung dieses neuen Bundes ausgießt, erklärt er, daß jetzt die Zeit der Erfüllung gekommen ist. Das Wort ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird' ist ein großes Glaubenswort, eine Äußerung starken frohen Vertrauens gegenüber dem nahen Tod, zugleich aber ist es auch eine den Jüngern gegebene Mahnung, daß sein Scheiden von ihnen ihre auf das Messiasreich gerichtete Hoffnung nicht hindern darf. Je näher sein Tod ist, desto näher ist auch die Erfüllung der Verheißungen Gottes.

Weder ein Vorzeichen des Todes Jesu, wie es das Zerbrechen des Brotes war, noch die Bundesschließung, die Jesus beim Ausgießen des letzten Bechers vornahm, bedarf der Wiederholung. Trotzdem ist beides wiederholt worden, und Paulus führt diese Wiederholung ausdrücklich auf eine Anordnung Jesu zurück. Das ist hier auch das Wahrscheinlichste. Denn ein Vorzeichen des Todes Jesu mußte den Jüngern etwas Schreckliches sein; das führt man sich ohne besonderen Anlaß nicht wieder vor. Und etwas Herbes und Schmerzliches lag doch auch in dem Ausgießen des letzten Bechers; daran mochten sich die Jünger immer wieder erinnern, aber den Vorgang später nachzuahmen hatten sie ohne Aufforderung Jesu keinen Grund.

Aber hier wollte Jesus allerdings einen bestimmten Gebrauch seiner Gemeinde stiften. Nicht um das eingetretene Vorzeichen zu wiederholen, sondern um ein bleibendes Merkzeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu haben, sollten die Jünger im Andenken an ihn jetzt immer das Brot so brechen, wie es ihm zuletzt in auffälliger Weise gebrochen war. So benützt er das ihm gegebene Vorzeichen im Dienst seiner Gemeinde. Und wie er den Becher ausgießt, verlangt er, daß seine Jünger es bei

jedem ferneren Trinken im Andenken an ihn ebenso machen. Auch das soll gewiß nicht eine Wiederholung der von ihm vorgenommenen Bundschließung sein. Vielmehr knüpft der Gedanke Jesu an die Juden und Heiden bekannte Sitte an, für die Toten einen Becher auszugießen. Das werden seine Jünger für ihn tun, so oft sie trinken; denn er selbst wird ja erst in des Vaters Reich wieder trinken von dem Gewächse des Weinstocks.

Soweit müssen wir bei Brot und Kelch unterscheiden die Deutung des Vorgangs durch Jesus (Vorzeichen, Bundschließung) und den Sinn des Wiederholungsbefehls (Erkennungszeichen, Erinnerungsfeier). Einem nüchtern-verständigen Denken mag diese Häufung von je zwei Bestimmungen desselben Vorgangs verwunderlich und deshalb unglaublich und unannehmbar erscheinen. Bei lebendiger Vergegenwärtigung der gewaltigen Spannung in diesem Augenblick kann diese rasche Folge sich drängender Gedanken nicht auffallend sein, am wenigsten unter einem Volk, das sehr gerne einem Bilde zwei Deutungen gab (vgl. z. B. Apc 17, 9. 10).

Eine gottesdienstliche Sitte war mit beiden von Jesus angeordneten Gebräuchen durchaus nicht gegeben; es handelt sich in beiden Fällen um ein, wenn man so will, häusliches Tun; das gewöhnliche Essen, wie es der Tag mit sich bringt, erhält eine besondere Weihe. Die Anordnung einer solchen Übung widerspricht auch in keiner Weise dem urchristlichen Glauben an die unmittelbare Nähe des Gerichtes und Gottesreiches; das Gedenken an Jesus erinnert vielmehr an die von ihm häufig eingeschärfte Pflicht, den plötzlich hereinbrechenden Tag des Herrn in beständiger Aufmerksamkeit zu erwarten.

Wir haben einige Anhaltspunkte für die Annahme, daß die Sitte, das Abendmahl im häuslichen Kreise bei der regelmäßigen Mahlzeit zu feiern, längere Zeit fortbestanden hat. Die Evangelisten lassen Jesus auch bei den beiden Speisungen und nach seiner Auferstehung in Emmaus in charakteristischer Weise das Brot brechen Mk 8, 6; Mt 14, 19; 15, 36; Lk 24, 30. 35: sie können sich eine christliche Mahlzeit ohne solches Brotbrechen nicht vorstellen. Paulus bricht auf dem Schiffe inmitten einer heidnischen und jüdischen Gesellschaft nach dem Berichte seines Begleiters in offenbar auffallender Art das Brot Act 28, 35: er ist gewohnt, bei jedem Essen diese spezifisch christliche Sitte einzuhalten. Die Schilderung des ersten Gemeindelebens in Jerusalem mag ein ideal gefärbtes Bild geben; aber wenn die Apostelgeschichte hervorhebt, die

27. 4. 1904.

Jünger hätten das Brot gebrochen in den einzelnen Häusern (κατ' οἶκον), so wird das der Sitte entsprochen haben, die der Verfasser als allgemein christlich kennt (Act 2, 46). Dahin gehört auch die Erwähnung der einzelnen Hausgemeinden, vor allem in Ephesus, die Rom 16 gegrüßt werden und unter denen die des Aquila und der Priscilla die bekannteste ist (1 Kor 16, 19; Rom 16, 5. 10. 11. 14. 15; Philm 2). Wie in Ephesus, so gab es auch in Philippi mehrere Bischöfe, also auch mehrere Gemeinden (Act 20, 17. 18; Phil 1, 1); auch da wird man an kleine Abendmahlsgemeinschaften denken müssen. Selten genug wird in der ersten Zeit ein ganzes Haus dem Christentum zugefallen sein; an solche Häuser schlossen sich gerne die vereinzelten Christen an. Sie konnten ja freilich auch in ihrer heidnischen Umgebung das Brot brechen und den Becher ausgießen. Aber lieber fanden sich mehrere zu diesem Herrnmahl zusammen; Jesus selbst hatte beide Handlungen doch inmitten seiner Jünger vollzogen. Von Mahlzeiten der Gesamtgemeinde hören wir in Antiochia (Gal 1, 12), in Korinth (1 Kor 11, 20—34) und in Troas (Act 20, 7); ausdrücklich wird von Korinth und Troas gesagt, daß dabei das Herrnmahl gefeiert bzw. das Brot gebrochen wurde. Aber die Gesamtgemeinde konnte sich nicht jeden Tag beim Mahl vereinigen. In Korinth und Troas kam man wahrscheinlich am ersten Wochentag, also am Sonntag, abends zum Essen zusammen (Act 20, 7; 1 Kor 16, 1).

Aus seinem Abendmahlsbericht zieht Paulus den Schluß, daß man bei dieser Feier den Tod des Herrn verkündige oder verkündigen solle 1 Kor 11, 26. Das entspricht der Absicht Jesu, wenn er wünschte, daß die Jünger bei jedem Trinken einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgießen. So ist das Herrnmahl ein Totenmahl vgl. Jer 16, 7; Dt 16, 14; Sir. 7, 33; 30, 18 ff.; Tob. 4, 17. Aber wie schon die volkstümliche Meinung den Toten, dem das Mahl gehalten wird, nicht als leblos und und unwirksam, sondern nur als abgeschieden und unsichtbar geworden betrachtete, so ist Paulus ja von der Gewißheit erfüllt, daß der gekreuzigte Jesus in verklärter Herrlichkeit lebt und für seine Gemeinde wirkt (1 Thess 3, 11; Rom 8, 34). So kann er gleich dem Gott Israels eifersüchtig werden, wenn er seine Ehre mit andern teilen soll, und kann den Frevler seine Macht fühlen lassen (1 Kor 10, 22). Wegen unwürdiger Feier des h. Mahls schickt er Schwäche, Krankheit und Tod in die Korinthergemeinde, um sie zu erziehen, damit die Gemeindeglieder nicht mit der Welt im Endgerichte verurteilt werden müssen (1 Kor 11, 30—32). Das sind Vorstellungen, die nicht einfach aus dem Evangelium erwachsen

sind, sondern die sich aus der dem Paulus volkstümlichen Anschauung von der Wirkungskraft beleidigter Totengeister erklären. Diese Anschauung ist ins Christliche umgebogen, da die Strafe erziehen soll (11, 32 παιδευόμεθα), aber sie ist nicht überwunden.

Dazu kommt noch ein anderes. Im Unterschied von Mk-Mt, wo Jesus den Wein als das Blut seines Bundes bezeichnet, so daß der ausgegossene Wein das sonst ausgegossene Blut ersetzt, läßt Paulus (und ihm folgend Lukas) den Herrn auf das deutlichste reden von seinem Blut (ἐν τῶ ἐμῷ αἵματι, ἐν τῷ αἵματί μου). Das war von der größten Bedeutung. Christi Leib und Christi Blut traten so in parallelen Sätzen nebeneinander; so wird das Gleichnispaar fertig, das man mit den Gleichnispaaren von Sauerteig und Senfkorn usw. vergleichen kann; jetzt erst gewinnt die zwiegespaltene Handlung einen einheitlichen Charakter; das Brechen des Brotes und das Ausgießen des Kelches sind gleicherweise Bilder von Jesu Tod.

Aber noch mehr. Das Brot wird gebrochen, ehe man ißt; der Becher wird ausgegossen, so oft die Jünger trinken. Gleichzeitig wurde Jesu Wort überliefert, daß das zerbrechende Brot sein Leib, das ausgegossene Getränke sein Blut sei. Da lag der Schluß äußerst nahe: also essen und trinken wir Christi Leib und Blut. Paulus schrickt vor diesem Gedanken trotz seiner jüdischen Erziehung nicht zurück, weil er mit Jesus nicht persönlich verkehrt hat und im Messias ein überirdisches, göttliches Wesen sah. Es ist der Mensch vom Himmel 1 Kor 15, 47, das Ebenbild Gottes 2 Kor 4, 4; schon vor seiner Menschwerdung hatte der Messias göttliche Gestalt Phil 2, 6. Christi Leib genießen heißt also etwas Göttliches in sich aufnehmen. Daher darf man nicht unwürdig des Herrn dieses Mahl genießen; man muß sich selbst vorher prüfen, sich von der gottlosen Welt unterscheiden, wie man den Leib des Herrn von weltlicher Speise unterscheiden muß. Wer unwürdig ißt und trinkt, der macht sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig; versündigt sich daran; denn das Göttliche will nur in heiligen Menschen wohnen (1 Kor 11, 27—29). Das ist eine Auffassung, die dem Gedankenkreise Jesu völlig fremd ist.

An anderer Stelle vergleicht Paulus das Abendmahl mit den heidnischen Opfern und verbietet den Christen die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden (1 Kor 10, 14—22). Der von den Christen gesegnete Becher bringt eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi. Das erläutert Paulus. Durch den gemeinsamen Genuß des Brotes werden die Vielen gewissermaßen zu einem Brot, zu einem Leib. Also das

Abendmahl bewirkt eine gewissermaßen materielle Zusammengehörigkeit der Christen, sofern die vielen Gemeindeglieder, die ja durch keine natürliche Blutsverwandtschaft miteinander verbunden sind, nun das Blut Christi in ihre Adern und den Leib Christi in ihren Körper aufnehmen. Der Gedanke wird ja nur kurz gestreift und nicht weiter ausgeführt. Aber diese leichte Andeutung genügt völlig, um zu zeigen, wie die Abendmahlsfeier für Paulus zu einem wundersamen Geheimnis geworden ist. Die Christen sitzen am Tisch des Herrn, wie die Heiden bei ihren Opfermahlen am Tisch der Dämonen. Aber wenn schon der Heide bei seinem Opfer in besondere Gemeinschaft mit dem von ihm verehrten Dämonion tritt, so ist des Christen Verbindung mit seinem Herrn im Abendmahl noch viel inniger: er nimmt ja Christi Leib und Blut in sich auf. Es ist ein πνευματικὸν βρῶμα und ein πνευματικὸν πόμα, was er im Abendmahle genießt, wie die Israeliten das Manna vom Himmel und das wunderbare Wasser aus dem Felsen genossen haben (1 Kor 10, 3. 4).

Man mag darüber streiten, ob Paulus diese Anschauung in Erinnerung an bestimmte heidnische Mysterien ausgebildet hat; zweifellos ist hier ein Stück Heidentum in die Anschauungswelt des Christentums eingedrungen. Nicht durch Gedanken, welche das Herz erheben und das Gewissen bezwingen, sondern durch Brot und Wein, irdische Speise und irdischen Trank, sollen die Segnungen des Christentums mitgeteilt werden, und diese Segensspender verwandeln sich in Schaden bringende Mächte, wo der Empfänger ihrer nicht würdig ist. Das paßt nicht zum Evangelium Jesu. Wenn nichts den Menschen verunreinigen kann, das von außen an ihn herankommt (Mk 7, 15), dann kann ihn auch keine Speise der Gottheit näher bringen. Das ist eine Wahrheit, welche die prophetische Religion Israels immer wieder eingeschärft und gegenüber dem einheimischen und fremden Heidentum seit den Tagen des Amos laut gepredigt hat. Paulus ist hier in anderem Sinn, als er das Wort 1 Kor 9, 20. 21 meinte, den Heiden ein Heide geworden. Doch hat er zweifellos auch dadurch Heiden gewonnen.

Damit war aber die Umwandlung der Abendmahlsfeier aus einem alltäglichen häuslichen Brauch in eine streng gottesdienstliche Handlung gefordert. Paulus will, daß man den Leib des Herrn von gewöhnlicher weltlicher Speise unterscheide, daß man sich vor dem Genuß sorgfältig prüfe. Trotzdem brach auch er das Brot in der christlichen Weise selbst vor Andersgläubigen Act 27, 35; er behielt die gewohnte Sitte bei, obgleich sie, streng genommen, seiner Anschauung nicht mehr entsprach. In Korinth brachte jeder zu dem gemeinsamen Herrnmahl sein eigenes

Essen mit; Paulus hört, daß je nach der Wohlhabenheit der eine hungert, während der andere sich betrinkt. Es handelt sich also um vollständige Mahlzeiten, nicht etwa bloß um Brot und Wein. Da tadelt der Apostel den Mangel an milder, mitteilender Liebe; er fordert, bei dem bestehenden Brauch die gegenseitige Fürsorge nicht zu vergessen: ‚Kommt ihr zum Essen zusammen, so nehme sich einer des andern an‘ (11, 34). Aber in diese Ausführung mischt sich ein bedeutsamer Wunsch. ‚Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?‘ ‚Wenn einer hungert, so esse er zu Hause‘ (1 Kor 11, 22. 34). Bei diesen Worten hat Paulus vergessen, daß dieselbe christliche Sitte des Brotbrechens auch das einfache häusliche Mahl zum Herrmahl weiht. Was er hier im Auge hat, ist eine gottesdienstliche Gemeindefeier ohne eigentliche Mahlzeit, aber mit dem Genuß des geheimnisvollen Brotes und Trankes. Doch hat er diese Folgerung noch nicht wirklich durchgeführt.

Nun ist auch klar, warum Paulus auf den Genuß des heiligen Mahles großes Gewicht legt, obgleich in seinem Abendmahlsbericht jedes Wort fehlt vom Darreichen, vom Essen und Trinken. Das muß ursprünglich sein; Paulus hätte gewiß die Befehle ‚nehmet, esset‘ ‚trinket alle daraus‘ oder die Mitteilung über die entsprechende Handlung nicht weggelassen, wenn ihm davon etwas überliefert worden wäre. Aber aus der Auffassung, die Paulus von dem geheimnisvollen Wesen des Abendmahls hat, versteht man, daß in den spätern Formeln der Einsetzung auch die Aufforderung zu essen und zu trinken eingedrungen ist. Auch das merkwürdige Vorkommnis, daß der ursprüngliche Brauch, das Brot in einer besondern Weise zu brechen und einen Becher auszugießen, später ganz und gar verschwindet, erklärt sich durch diese Anschauung des Paulus. Der Leib Christi ist ein Heiligtum, das man nicht durch Brechen zerstören will; auch das Blut Christi soll von gewöhnlichem Trank unterschieden werden; damit erscheint ein Ausschütten des Becherinhaltes unbegreiflich und geradezu ärgerlich. Doch beweist das Lukasevangelium, daß die alte Sitte noch über die Zeit des Paulus hinaus bestanden hat, und zwar in beiden Beziehungen: Lukas kennt das besondere christliche Brotbrechen (24, 30. 31) und weiß, daß der Abendmahlsbecher ausgegossen wird (22, 20).

Schon den Juden war das Dankgebet für jede Speise etwas Selbstverständliches. So war auch für den Christen mit dem Brotbrechen bei jedem Mahl notwendig der Dank gegen Gott verbunden. Dazu bedurfte es kaum des Vorbildes Jesu, der vor dem Brechen des Brotes ein

Dankgebet sprach (1 Kor 11, 24); auch ein Segensspruch über den Becher war feststehende jüdische Sitte (Mk 14, 22. 23; 1 Kor 10, 16). Man konnte also auch sagen, daß zum Dankgebet des Christen das eigentümliche Brechen des Brotes gehörte, und konnte so die ganze, mindestens alltäglich wiederkehrende Handlung als ‚das Dankgebet' (εὐχαριστία) bezeichnen. Dieser Name wurde aber auch mit völlig demselben Recht für die Gesamtfeier der Gemeinde festgehalten: die Gemeinde spricht ihr Tischgebet. Später nimmt dann diese Danksagung auf die wundersame, geheimnisvolle Art des folgenden Mahles Bezug.

Die ältesten Formeln solcher Gebete gibt uns die Didache (9, 1—10, 6). Das erste und kürzeste bezieht sich auf den Kelch. Ursprünglich wurde wohl zu Beginn des Mahles ein Becher getrunken und am Schluß des Mahles ein Becher ausgegossen (vgl. die Vorausstellung des Bechers 1 Kor 10, 16. 21 gegen 11, 23—25). Beim jüdischen Mahl konnte der Becher dem Brot vorausgehen (Berachot 8, 1; Pesachim 10, 2). Das Gebet lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Kindes David, den du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum Christum. Dir die Ehre in Ewigkeit!" Man hat hin und her geraten, was der h. Weinstock Davids in dieser Formel sein soll. Bei der Segnung des Kelches ist es ja erklärlich, daß von einem Weinstock die Rede ist. Ebenso klar ist, daß nicht für den natürlichen Wein im Becher, sondern für eine durch die Offenbarung Jesu Christi geschenkte Gabe gedankt wird. Der Messias selbst kann aber trotz Joh 15, 1; Apc Bar. 36 dieser Weinstock nicht sein; den Messias hat Jesus Christus nicht kundgetan: Jesus Christus ist der Messias; daß Christus = Messias ist, wußte man auch im zweiten Jahrhundert. Aber der h. Weinstock Davids gehört in die Verheißung des Messiasreiches. Es ist David, der nach der jüdischen Überlieferung in Ps 80, 9—20 um die Wiedereinpflanzung des Weinstockes betet, dessen Zweige einst die Zedern Gottes überdeckt haben, dessen Ranken bis ans Meer und bis an den Euphrat reichten. Damit betet David um Wiederherstellung der Herrlichkeit des Gottesvolkes, die es einstmals zu seiner Regierungszeit hatte. An diese Hoffnung Israels erinnerte der gewaltige goldene Weinstock am Eingang des Jerusalemer Tempelgebäudes, von dem uns Josephus (antt 15, 3, 95 bell. Jud. 5, 2, 10) Tacitus (Hist. 5, 5) und die Mischna (Middot. 3, 8) erzählen. Die rechte Art dieser Hoffnung ist der Christengemeinde durch Jesus kundgetan worden; sie weiß, was es um den h. Weinstock Davids ist. Der Segensspruch über den Kelch ist also ein Dankgebet für die der Christenheit geschenkte Offenbarung.

Ähnlicher Art, nur ausführlicher ist der Dank über dem gebrochenen Brot (περὶ τοῦ κλάσματος). „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum. Dir die Ehre in Ewigkeit!" Soweit entspricht die Formel genau der Segnung des Bechers. Für die Speise als solche wird nicht gedankt; Leben und Erkenntnis sind die Gaben Jesu Christi. Im folgenden redet das Gebet von dem Brote selbst: „Wie dies gebrochene Brot (κλάσμα) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde in dein Reich: denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit!" An dieser Bitte ist merkwürdig, daß die Symbolik des Zerbrechens, welche für Jesus einst bedeutsam gewesen ist und die in dem Ausdruck κλάσμα für Brot noch anklingt, in keiner Weise mehr beachtet wird. Vielmehr wird gerade der entgegengesetzte Vorgang stark betont, das Zusammengearbeitetwerden der Körner zu einem Brote. Das entspricht dem Gedanken des Paulus, daß die vielen, die von dem einen Brote essen, dadurch gewissermaßen zu einem Körper verbunden werden (1 Kor 10, 17 εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν). Wahrscheinlich kennt der Johannesevangelist dieses Gebet (Joh 11, 52: ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν).

Am ausführlichsten ist das Schlußgebet, das nach der Mahlzeit gesprochen werden soll (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι cf. Joh 6, 12); es ist also ein vollständiges Essen, nicht bloß der Genuß von Brot und Wein vorausgesetzt. Dieses Schlußgebet zerfällt in drei deutlich geschiedene Strophen, die jedesmal mit feierlichem Lobpreis endigen; dann folgen noch vier kurze Stoßseufzer der Gemeinde, die für den Augenblick von ihrem Herrn getrennt ist.

Die erste Strophe lautet: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesus. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!"

Das ist wie bei Kelch und Brot ein ganz allgemeiner Dank für die Gaben der Erlösung. Von der Mahlzeit, die nun zu Ende ist, wird zunächst gar nicht gesprochen. Das geschieht nun in der zweiten Strophe: ‚du, allmächtiger Herr, hast alles wegen deines Namens geschaffen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, daß sie dir danken, uns aber gabst du geistige Speise und Trank und ewiges

Leben durch dein Kind; vor allem danken wir dir; denn du bist mächtig; dir sei die Ehre in Ewigkeit."

Hier werden also auch die irdischen Gottesgaben im Dankgebet erwähnt; aber höheren Wert hat das der Christenheit besonders gegebene Mahl; es ist πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτός, wie Paulus 1 Kor 10, 4 mit deutlicher Anspielung auf das Abendmahl von einem πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα redet. Dabei ist deutlich die Meinung vorhanden, daß die Aneignung dieses geistigen Mahles das ewige Leben vermittle. So ist die Zusammenstellung der drei Begriffe gemeint: „geistige Speise und Trank und ewiges Leben".

Die dritte Strophe enthält eine Bitte der Gemeinde: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, daß du sie rettest von allem Bösen und sie vollkommen machest in deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast: denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!"

Der letzte Teil dieser Bitte ist inhaltlich gleich der Bitte in dem Dankgebet über dem Brot: erbeten wird die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder für das künftige aber schon jetzt bereitete Reich (vgl. Mt 25, 34). Diesem Ziel ordnet sich unter der Wunsch, daß die Gemeinde von allem Bösen gerettet und in der Liebe Gottes vollkommen gemacht werde.

Nun folgen vier Stoßseufzer: 1. „Es komme Gnade, und es vergehe die Welt!" ein lautes Bekenntnis der Sehnsucht nach dem Reiche, das den Gotteskindern bereitet ist, also unmittelbar anknüpfend an das Vorangehende. 2. „Hosanna dem Gotte Davids!" Wie Jerusalem dem einziehenden Messias zujauchzte, so jauchzt die Christengemeinde dem Herrn, dem Gotte Davids (Mk 12, 37), entgegen. 3. „Wenn einer heilig ist, komme er hinzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße!" Das ist ein Zuruf an die nichtchristliche Welt, aus der ja von allen Enden die Glieder der Gemeinde sich zusammenscharen sollen. Daß die guten Menschen dem Evangelium zufallen, ist auch Joh 3, 21; Act 10, 35 vorausgesetzt. Aber die Christengemeinde richtet ihren Mahnruf an Gute und Böse zugleich. Dann schließt sie 4. mit dem aus Paulus bekannten Jubelwort: „unser Herr kommt" (μαραναθά) und dem „Amen".

Diese Gebete der Didache wollen nicht ausschließlich gebraucht sein; etwaige Propheten in der Gemeinde dürfen in ihrem Dankgebet nicht beschränkt werden (10, 7). Aber es sind Gebete für den Gebrauch der Gesamtgemeinde, nicht etwa für das häusliche Brotbrechen. Das zeigt das zweifache Gebet für das Wachstum der Gemeinde und die

Aufforderung an die Nichtchristen, der Gemeinde beizutreten. Diese Nichtchristen sind also als Zuschauer gedacht: weil sie zugegen sein dürfen, wird davor gewarnt, sie zum Genuß der h. Speise zuzulassen: nur Getaufte dürfen von der ‚Eucharistie' essen und trinken (9, 5). Aber auch die Getauften sollen sich zur Teilnahme an der h. Handlung besonders vorbereiten: sie sollen ihre Sünden vorher bekennen und sich mit etwaigen Gegnern versöhnen, das letztere nach Mt 5, 24. Schon Paulus hat ja großes Gewicht gelegt auf ein würdiges Verhalten beim Genuß des Herrnmahls: hier hat sich diese Forderung zur Einrichtung einer förmlichen Beichthandlung verfestigt. Diese Beichte mußte selbstverständlich beim Abendmahl im häuslichen Kreise ebenso stattfinden, wie beim großen Gemeindeabendmahl. Als Tag der Gemeindefeier wird ausdrücklich der Herrntag bezeichnet. Ein geheimnisvoll gottesdienstliches Mahl einer religiösen Gemeinde war aber für Juden und Heiden nichts anderes als ein Opfer: so wichtig es für die Folgezeit war, so wenig ist es auffallend, daß die Didache die Feier des Herrnmahls ausdrücklich als θυcία bezeichnet und in der Verbreitung dieses Opfers eine Erfüllung von Mal 1, 11. 14 sieht. Merkwürdig ist, daß die Ausdrücke „Leib und Blut Christi" in der Didache ganz und gar fehlen. Doch ist das wohl Zufall. Nur weil man in Brot und Wein Leib und Blut Christi sah, konnte man von πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτόc reden. Das Brechen des Brotes wird noch geübt (14, 1), dagegen ist vom Ausgießen des Kelches keine Rede. Vielleicht ist diese Sitte schon abgekommen.

Eine Bezugnahme auf Jesu Tod findet in den Abendmahlsgebeten der Didache nirgends statt; das Brechen des Brotes wird nicht so gedeutet, das Ausgießen des Bechers wird nicht erwähnt. Der neue Gedanke des Paulus, daß man im Abendmahl eine Verbindung mit der göttlichen Welt erlebe, hat den älteren Gedanken einer Gedächtnisfeier für den von seiner Gemeinde geschiedenen Herrn zurückgedrängt. Gewiß fühlt sich die Gemeinde noch von ihrem Herrn getrennt, aber nicht weil er im Tode ist und sie lebt, sondern viel eher umgekehrt, weil sie im Tode d. h. in der vergänglichen Welt weilt, während er, der Herr, der Gott Davids, der ewigen Welt angehört. Diese Kluft zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn zu beseitigen dient namentlich die, ewiges Leben vermittelnde, pneumatische Speise. Das ist auch der Gedanke des Johannesevangeliums über das Abendmahl. Wohl mit Absicht ist die johanneische Deutung des Abendmahls von den Abschiedsreden Jesu weit abgerückt und im Anschluß an die Speisung der Fünftausend

(6, 1—13) gegeben: der Gedanke an den Tod Jesu scheint die rechte Abendmahlsstimmung nur zu verwirren. Christus gibt nicht bloß ein Brot, das besser ist als das Manna, dessen Genuß nicht vom Tod erretten konnte, eine zum ewigen Leben bleibende Speise; er selbst ist das allen Hunger stillende Brot des Lebens, dessen Genuß nicht sterben läßt (6, 27. 35. 50). Aber um dieses Lebensbrot genießen zu können, muß man vom Vater zu Christus geführt und belehrt sein (6, 44. 45). Denn Christus bringt seine Segnungen in seinem Fleisch (6, 51); mancher nimmt Anstoß daran, wenn er des Menschensohns Fleisch essen, sein Blut trinken soll: aber nur wer beides genießt nimmt das Lebensbrot in sich auf, hat ewiges Leben: Christi Fleisch ist wahre Speise, Christi Blut ist wahrer Trank (6, 52—55). Wer diese Speise genießt, in den kommt Christus, wie er in Christo bleibt (6, 56). Aber der fleischgewordne Christus kehrt notwendig wieder in die geistige Welt zurück, aus der er stammt: so ist nur das Geistige an ihm lebenschaffend, das Fleisch nützt nichts: nur als Träger des geistigen Lebens muß man es schätzen: Jesu Worte sind Geist und Leben (6, 62. 63).

Also Christus kann das göttliche Leben nur bringen, wenn er ins Fleisch kommt, und wer dieses göttliche Leben sich aneignen will, der muß Christi Fleisch und Blut, das sind irdische Stoffe, genießen; aber diese irdischen Stoffe sind vergänglich, während das durch sie auf den Menschen übertragene göttliche Leben ewig ist. Wer diesen Gedankengang überblickt, kann nicht zweifeln, daß hier wirklich vom Genuß des h. Abendmahls die Rede ist. Vorausgesetzt ist die eigentümliche Anschauung von der Aneignung göttlichen Lebens durch eine Speise; was bei Paulus πνευματικὸν βρῶμα und πόμα, in der Didache πνευματικὴ βρῶσις und ποτός heißt, das heißt hier ἀληθὴς βρῶσις und πόσις. Aber der Johannesevangelist nimmt an dieser grobsinnlichen Auffassung der Heilsaneignung Anstoß. Er sucht sie in tiefsinniger Weise zu vergeistigen: das Irdische ist vergänglich; aber das Göttliche kann nur in irdischem Gewand an den Menschen herankommen. Mit solch künstlicher Zurechtlegung ist freilich die sinnliche Heilsauffassung nicht überwunden.

Plinius schreibt in seinem Brief über die Christen an Trajan (X 97), auf seinen Befehl hin hätten die Christen Bithyniens ihre bis dahin üblichen Sonntagabendmahlzeiten aufgegeben, bei denen sie früher gemeinsam mancherlei unschuldige Speise genossen hätten. Nun hatte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts das Abendmahl den Christen schon viel zu hohe Bedeutung, als daß sie seine Feier um des Statthalters

willen aufgeben konnten. Also ist nur zweierlei möglich: entweder man begnügte sich mit der häuslichen Feier, die vielleicht noch im Brauche war, oder man schloß von jetzt ab eine kurze Feier nur mit Brot und Kelch an den Morgengottesdienst an, der wenigstens hier in Bithynien nach der Schilderung des Plinius herkömmlich war.

Etwas später kämpft der syrische Bischof Ignatius von Antiochia gegen jede Zersplitterung der Abendmahlsfeier in einer Gemeinde; ich setze dabei die Echtheit der überlieferten sieben Briefe voraus: sind sie unecht, so sind sie doch wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Ignatius schreibt nach Ephesus, die Gemeinde solle häufiger zur Eucharistie Gottes zusammenkommen; sie solle ein Brot brechen: in Ephesus gab es ja schon zur Zeit des Paulus viele kleine Abendmahlsgemeinden (Ign. ad Eph. 13, 1; 20, 2). Nach Philadelphia schreibt Ignatius (c. 4): „seid eifrig, eine Eucharistie zu halten: denn ein Fleisch hat unser Herr Jesus Christus und ein Becher ist da zur Einigung mit seinem Blut; ein Altar wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen.“ Mit dem Verschwinden der von Anfang an üblichen häuslichen Abendmahlsfeiern gewinnt das öffentliche Gemeindeabendmahl an Wichtigkeit; das zeigt sich auch daran, daß der Tisch, an dem die ganze Gemeinde zum Abendmahl kommt, hier zuerst als der eine ‚Altar‘ (θυσιαστήριον) der Gemeinde bezeichnet wird. Ein Zusammenschluß der Gemeinde tut aber um der Häretiker willen not: „die halten sich nämlich ferne von Eucharistie und Gebet; sie geben nicht zu, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten hat, und das der Vater durch seine Güte wiedererweckte. So widersprechen sie der Gottesgnade und sterben in ihren Grübeleien. Es nützte ihnen Liebe zu üben (ἀγαπᾶν), damit sie auch auferstünden“ (Smyrn 7, 1). Hier wird das Brot mit dem Ausdruck ‚die Eucharistie‘ bezeichnet; ob aber ἀγαπᾶν die Teilnahme am christlichen Liebesmahl bezeichnet, ist mir fraglich. Eher könnte man für den Gebrauch von ἀγάπη = Liebesmahl Smyrn 8, 2 anführen, wo verboten wird, ohne den Bischof οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν; aber sicher ist diese Bedeutung auch hier nicht. Die dritte dafür angeführte Stelle Rom 8, 3 hat ganz anderen Sinn. Aber in der Stelle Smyrn 7, 1 findet Ignatius wieder eine Beziehung des Abendmahls zum Tode Jesu heraus: es ist das aus dem Tode erstandene Fleisch Christi, was im Abendmahlsbrote genossen wird; damit hat es die Kraft aus dem Tode zu erretten. So heißt dieses Brot im Brief nach Ephesus (20, 2) ein

Heilmittel zur Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας), ein Gegengift gegen das Sterben (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), daß man in Jesu Christo allezeit lebe.“ Die Wunderwirkung dieser geheimnisvollen Speise wird hier also auf den schärfsten Ausdruck gebracht. Aber ähnlich wie dem Johannesevangelisten ist auch für Ignatius das Irdische nur ein Gleichnis. Enthusiastisch ruft er aus Röm 7, 3: „ich freue mich nicht vergänglicher Nahrung noch der Genüsse dieses Lebens. Gottes Brot begehre ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, des Davidsohnes, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe.“ ἀγάπη ἄφθαρτος ist hier die Bezeichnung des Göttlichen, das beim Genuß von Fleisch und Blut Christi in den Menschen kommt.

Bei Justin dem Märtyrer liegt Apol I, 66 ein besonderer Bericht über die Einsetzung des Abendmahls vor. Nach ihm „nahm Jesus das Brot, dankte und sprach: das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib. Und in ähnlicher Weise nahm er den Kelch und sprach: das ist mein Blut, und gab ihn nur den Aposteln.“ Hier fehlt wie beim Kelch das Ausgießen, so beim Brot das Brechen. Also werden beide Bräuche zur Zeit Justins nicht mehr geübt worden sein. Beim Kelch fehlt auch jede Erwähnung des Bundes Jesu. Das ist ein Gedanke, der in der Christenheit niemals recht lebendig geworden ist. Um so deutlicher ist der Inhalt des Kelches als Blut Christi bezeichnet. Die ganze Rede Jesu ist eingeleitet mit dem Wiederholungsbefehl, da aber Zerbrechen und Ausgießen, worauf sich der Wiederholungsbefehl ursprünglich bezog, weggefallen sind, so muß er jetzt notwendig zu der Bildrede: das ist mein Leib, das ist mein Blut, in Beziehung treten: wenn die Jünger so handeln, wie Jesus jetzt handelt, dann empfangen sie Leib und Blut des Herrn. Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß der Genuß des h. Mahls auf die Apostel beschränkt war: Justin hebt ebenso wie die Didache (9, 5) hervor, daß nur Getaufte die Segensspeise genießen dürfen (I Apol 66 Anf.). Justin schildert nun auch zweimal die Abendmahlsfeier, Apol I, 65 das erste Abendmahl eines Neugetauften, Apol I, 67 den mit einer Abendmahlsfeier abschließenden Sonntagsgottesdienst.

Nach der Taufe wird der Täufling in die Gemeindeversammlung geführt, wo alle beten, sie selbst, der Neugetaufte und alle andern überall möchten gewürdigt werden, die Wahrheit zu erkennen und dann in Taten als gute Arbeiter und als Hüter der Gebote erfunden zu werden. Nach solchem Gebet küssen sich die Gemeindeglieder. Jetzt

bringt man dem Vorsteher der Versammlung Brot und einen Becher; über den Inhalt dieses Bechers muß besonders gesprochen werden. Der Vorsteher preist Gott und dankt ihm für diese Gaben. Das Volk erwidert mit Amen. Dann teilen die Diakonen beides, wofür gedankt wurde, aus und bringen auch den Nichtanwesenden davon.

Der Sonntagsgottesdienst ist für alle Christen eines Bezirks gemeinsam. Ein Abschnitt aus Evangelien oder Propheten wird vorgelesen, nicht durch den Vorsteher. Der Vorsteher mahnt dann zur Nacheiferung des Guten. Jetzt erheben sich alle zur εὐχή. Man bringt Brot und Trank. Der Vorsteher betet und dankt, das Volk sagt Amen, es schließt sich an Austeilung durch die Diakonen an Anwesende und Abwesende. Endlich gibt von den Wohlhabenden jeder nach Belieben eine Gabe beim Vorsteher ab, der für alle Notleidenden sorgt.

Der Name des Abendmahls ist bei Justin, wie in der Didache und bei Ignatius Eucharistie (Ap. I 66: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία); das Brotbrechen wird bei Justin nirgends erwähnt. Die Didache setzt noch ein völliges Gemeindemahl voraus; bei Justin ist davon keinerlei Rede; wenn Axel Andersen (diese Ztschr. 1902 S. 218) im Anschluß an Augusti aus der dem Abendmahl folgenden Armenspende ein an das sonntägliche Abendmahl sich anschließendes Liebesmahl der Gesamtgemeinde herausliest, so gehört dazu mehr Phantasie, als ich besitze. Dagegen wissen wir allerdings nichts über die Tageszeit des von Justin geschilderten Sonntagsgottesdienstes. Justin hebt aber hervor, daß auch die Christen des umliegenden Landes daran teilnehmen: das macht eine Feier am Abend nicht eben wahrscheinlich. Dem Genuß des Abendmahls geht in beiden Darstellungen eine Bitte um Heiligung oder Verpflichtung zu heiligem Leben voraus. Das entspricht der seit Paulus geltenden Forderung würdigen Genusses.

Der Inhalt des Kelches ist seit Harnacks Untersuchung (Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Untersuchungen VII 2 1891) ein Gegenstand der Erörterung. Auffallend sind die Ausdrücke des überlieferten Justintextes. I 65 heißt es προσφέρεται ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Es mag Zufall sein, daß in späten Handschriften die Worte καὶ κράματος fehlen. Der überlieferte Ausdruck kann nur heißen: ein Becher Wassers mit Zusatz von Mischtrank. Dabei wäre also das Wasser die Hauptsache, und auch der Zuguß von Wein ist schon vorher mit Wasser gemischt. Am Schluß desselben Kapitels heißt es, daß die Diakonen austeilen ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. Es ist doch seltsam, daß hier der Trank nach seinen ein-

zelnen Bestandteilen bezeichnet wird. Diese Gewissenhaftigkeit könnte sich ja aber vielleicht daraus erklären, daß die Überlieferung wegen Mk 14, 25 Wein verlangte, während der Inhalt des Bechers mehr nach Wasser aussah.[1] Und dasselbe gilt auch von der dritten Stelle I 67: ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Man kann es also auch bei diesem Texte verstehen, daß die bösen Dämonen in Nachahmung der Abendmahlssitte der Christen Brot und einen Becher Wassers in den Mithrasdienst eingeführt haben (Apol I 66), und daß nach Dial 70 der Prophet Jesaja (33, 16) von Abendmahlsbrot und Abendmahlskelch redet, wo er sagt: ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. Es ist also möglich, daß unser heutiger Text den ursprünglichen Wortlaut des Justin bewahrt. Aber sicher ist, daß an zwei andern Stellen in diesen selben Justintext und mit Bezug auf das Abendmahl οἶνος fälschlich eingefügt ist (Apol I 54 Dial 69); daß Justins Schüler Tatian das Abendmahl mit Wasser feierte und daß zur Zeit Cyprians eine starke Richtung den Wein auch beim Abendmahl verschmähte.

Nun hat Jesus freilich bei der Stiftung des Abendmahls Wein getrunken (Mk 14, 25), auch in Korinth spielte beim δεῖπνον κυριακόν der Wein eine freilich nicht immer segensreiche Rolle (1 Kor 11, 21 ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει). Aber außer diesen beiden Stellen (zu Mk 14, 25 kommen natürlich die Parallelen Mt 26, 29; Lk 22, 18) ist an keiner Stelle vor Justin der Inhalt des Abendmahlskelches ausdrücklich genannt: nur von ποτήριον, πόμα, πόσις ist die Rede. Das hat seinen guten Grund. Auf den Inhalt des Abendmahlskelches achtete man ursprünglich überhaupt nicht; das ὁσάκις ἐὰν πίνητε 1 Kor 11, 25 gibt kein Objekt an. Wenn aber die Jünger bei jedem Trunk ursprünglich die Gedächtnisfeier begingen, so haben sie das ohne Zweifel viel häufiger bei Wasser getan als bei Wein. Römische Christen konnten auf allen Weingenuß verzichten, ohne daß die Frage des Herrnmahls auch nur berührt wurde (Rom 14, 21). Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Harnack Recht hat, wenn er die sicher störenden Ausdrücke κρᾶμα und οἶνος als spätere Einfügungen in den echten Justintext betrachtet. Eine Verpflichtung, das Abendmahl mit Wein zu feiern, kannte man nicht.

An verschiedenen Stellen sucht Justin den heiligen Brauch zu deuten. Am klarsten ist Apol I, 66: „Es ist kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Trank, den wir empfangen. Es ist Speise, die durch ein

[1] Eine Stütze erhält diese Auffassung durch Irenäus I 13, 2. Nur durch Wunder oder Betrug gewinnt der Inhalt des Abendmahlskelches (ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα) eine rote Farbe.

Gebetswort Jesu“ — hier ist sicher an die Einsetzungsworte gedacht — „zur Eucharistie gemacht wurde. Wie nämlich Christus durch Gottes Wort Fleisch und Blut zu unserm Heile erhielt, so ist diese Speise durch Christi Wort Fleisch und Blut Christi geworden und ernährt nun unser Fleisch und Blut, indem sie es umwandelt.“ Das heißt ja: ein überirdisches Wesen hat durch ein Gotteswort irdische Art bekommen; diese seine irdische Art überträgt es durch sein Wort auf andern irdischen Stoff; der so verwandelte Stoff wird dann als Speise von uns genossen und verarbeitet. Durch diese Nahrung wird also eine wundersame Umgestaltung der Jünger herbeigeführt.

Im Dialog mit Trypho führt Justin sechsmal Mal 1, 10—12 an, wonach Gott an den Opfern der Juden nichts liegt, da ihm überall unter allen Völkern Opfer gebracht werden, Justin bezieht das, wie schon die Didache 14, 3, auf das christliche Opfer, die Eucharistie: dial. 41. 117.—28. 29. 116. 128. Dabei sagt er c. 41, daß der Dank gegen Gott bei der Abendmahlsfeier sich auf zweierlei beziehe: einmal darauf, daß Gott die Welt mit allem was in ihr ist für den Menschen (διὰ τὸν ἄνθρωπον) geschaffen habe, und zweitens darauf, daß Gott uns von der Schlechtigkeit, in der wir gewesen sind, befreit hat und daß er die Mächte und Gewalten vollkommen vernichtet hat durch den der nach seinem Willen leidensfähig wurde. Hier hat Justin deutlich bestimmte Abendmahlsgebete vor Augen, die mit den in der Didache überlieferten nicht übereinstimmen: dadurch, daß ein göttliches Wesen in die Welt der Leiden eintrat, sind die bis dahin in ihr gebietenden Gewalten niedergeworfen und zerstört worden; davon wissen die Gebete der Didache nichts. So hebt Justin im Dialog mehrmals hervor, daß das Abendmahl an das Leiden Christi erinnern soll (41. 70. 117). Der Nachdruck liegt immer darauf, daß Christus leiblich wurde und damit leidensfähig (70: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτόν, δι᾽ οὓς καὶ παθητὸς γέγονε). Die Erlösungstat ist die Menschwerdung; das Leiden des Erlösers, an welches das Abendmahl erinnert, zeigt nur welches Maß der Entsagung in dem Entschluß der Menschwerdung lag: aber vollständig wird die Erlösung in Darreichung und Genuß von Leib und Blut Christi. Die Segnungen der Erlösung gelten aber nur für die, welche sich von aller Schlechtigkeit reinigen wollen.

Seit Paulus ist das Abendmahl die wunderbare Speise, welche dem Gläubigen göttliche Kräfte zuführt. Da ist es nicht auffallend, daß man schon frühe dieses Wunder auch sehen wollte. Irenäus erzählt von einem

Markus, der mit vielen Segenssprüchen den Mischtrank des Abendmahls purpurrot erscheinen ließ, als ob die göttliche Gnade selbst ihr Blut während seiner Gebete in den Kelch träufeln lasse; außerdem füllte er mit dem Inhalt eines kleinen, aber gesegneten Abendmahlskelches einen viel größeren Becher bis zum Überfließen, um daran die Fülle der göttlichen Gnade zu veranschaulichen (Iren. I 13, 2). Irenäus bekämpft diese Betrügereien.

Aber von dem wundersamen Charakter des Abendmahls ist Irenäus aufs tiefste überzeugt. Vom Brotbrechen hören wir bei ihm nur in wörtlicher Anführung von 1 Kor 10, 16 (V 2, 1); jede Beziehung des Abendmahls auf das Leiden Christi ist, wie schon in der Didache, verschwunden. — Nach dem Rate Christi sollen die Jünger die Erstlinge der Schöpfung Gott darbringen: so nahm Jesus das geschaffene Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib. Und in gleicher Weise nannte er den unserer Schöpfung zugehörigen Becher sein Blut; so lehrt er eine neue Darbringung im neuen Bunde: dieses Opfer bringt nun die Gemeinde nach der Überlieferung der Apostel in der ganzen Welt dem dar, der uns die Nahrung gibt (vgl. Mal 1, 10. 11—Ir. IV, 17, 5). Der Opfernde muß aber rein sein, wenn sein Opfer heilig sein soll. Irenäus verlangt Dankbarkeit, lautern Sinn, ungeheuchelten Glauben, feste Hoffnung und glühende Liebe (IV 18, 1—3). Also zunächst ist das Abendmahl das christliche Dankopfer für die Naturgaben; der neue Bund wird in nüchternster Weise als die neue Religionsform im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kultusweise verstanden. Um nicht ungerecht zu sein, darf man nicht vergessen, daß tatsächlich das Dankgebet Jesu auch beim letzten Mahl ein Dankgebet für die Naturgaben war. Aber diese Darbringung an Gott schließt nach Irenäus auch den Empfang einer höheren Gottesgabe ein.

„Wie Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes vernimmt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, bestehend aus Zweierlei, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung einer ewigen Auferstehung haben.“ Also „kann das von Leib und Blut des Herrn genährte Fleisch dem Untergang nicht verfallen“ IV 18, 5.

An anderer Stelle beschreibt Irenäus den Vorgang so (V 2, 3): „der Weinstock, zur Erde gebeugt, gibt zu seiner Zeit Frucht; das Weizenkorn, in die Erde gelegt, vervielfältigt sich nach Gottes Willen; dann im Gebrauch der Menschen hören Wein und Brot Gottes Wort und werden

so Eucharistie d. h. Leib und Blut Christi. Ebenso werden unsere Leiber in die Erde gelegt, verwesen und durch Gottes Wort auferstehen, wenn sie von der Eucharistie genährt sind."

Das ist das Ziel, dem die Entwicklung der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche zustrebte. Das Brechen des Brotes, das Ausgießen des Kelches, das Gedenken an den Tod Jesu sind verschwunden; der Schöpfergott erhält als Zeichen der Dankbarkeit für die Naturgaben ein Opfer von Brot und Trank, die Erstlinge seiner Schöpfung. Aber diese Gaben sind zugleich eine geheimnisvolle Segensquelle für den Menschen, welcher das Opfer bringt: er wird dadurch fähig in das ewige Leben einzugehen. Von diesem Geheimnis weiß Jesus nichts: als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes und wollte in der Sitte solchen Brotbrechens den Seinigen ein gemeinsames Erinnerungszeichen an ihn geben: das scheint die Didache noch zu kennen; der spätern Gemeinde ist es abhanden gekommen. Und Jesus verkündigte beim Ausgießen des letzten Bechers den Anbruch eines neuen ewigen Bundes zwischen Gott und seinem Volk; da wünschte er, daß seine Jünger fernerhin von ihrem Trank einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgössen. Aber für diesen Brauch der Christenheit ist schon das Lukasevangelium der späteste Zeuge.

Lobstein hat seiner einstmals abschließend erscheinenden Abhandlung über das Abendmahl (la doctrine de la sainte cène, Lausanne 1889) das Motto aus Luther gegeben: „Jam missa, quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior." Aber eine Rückführung der heutigen Abendmahlsfeier auf die ursprüngliche Form ist undurchführbar; nur darauf kann und soll man hinarbeiten, daß nichts anderes als das Evangelium durch diese Feier gepredigt werde.

---

27. 4. 1904.

Simon Magus in der altchristlichen Literatur.

Von Hans Waitz in Darmstadt.

Wie der Simon Magus in der altchristlichen Legende die Fähigkeit hat, sein Angesicht zu verwandeln,[1] so erscheint er auch in der altchristlichen Literatur in den verschiedenartigsten Gestalten. Bald tritt er als Magier und Pseudomessias auf, bald als eine Karrikatur des Apostels Paulus und der Antichrist, bald als Gnostiker und Archihäretiker, bald als Vertreter des Marcionitismus, ja sogar des Heidentums.

Demgemäß wird er auch in den wissenschaftlichen Bearbeitungen auf das verschiedenste dargestellt. Entweder wird er als geschichtliche Persönlichkeit überhaupt nicht anerkannt und als ein Phantasiegebilde bezeichnet, in dem als geschichtlicher Kern niemand anders als der Apostel Paulus stecke, oder er wird anerkannt, zugleich aber identifiziert mit einem cyprischen Juden Simon, von dem Josephus erzählt,[2] oder unterschieden von dem Gnostiker Simon, dessen die Häreseologen gedenken. Und mannigfaltig wie die Darstellungen des Simon Magus sind auch die Versuche, die Widersprüche zu erklären, die sein Bild in der altchristlichen Literatur aufweist.

Wenn ich das geschichtliche Problem, das damit gegeben ist, von neuem aufnehme, so gehe ich von denjenigen Schriften aus, die mit Recht als der Schlüssel dazu bezeichnet worden sind, von den sogen. Pseudoklementinen. Indem ich im allgemeinen dafür auf meine Abhandlung hierüber verweise, die in den Texten und Untersuchungen N. F. X, 4. erschienen ist, bemerke ich nur dies, daß ich insofern eine neue Grundlage für die vorliegende Untersuchung gewonnen habe, als ich für die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen bezw. deren gemeinsame Grundschrift[3] hauptsächlich zwei Quellenschriften nachweisen zu können glaube: 1) Πράξεις Πέτρου, die um 210 auf Grund

[1] Vgl. Rec. 2, 9 (10, 56) Hom. 2, 32. 34 (20, 14). [2] Vgl. Jos. Ant. XX, 7, 2.

[3] Sie ist nach meiner Annahme zwischen 220—230 in synkretistisch gerichteten, aber katholisch denkenden Kreisen der römischen Gemeinde entstanden.

älterer Petrusakten von einem katholischen Kleriker in Antiochien verfaßt sind; 2) Κηρύγματα Πέτρου, eine Schrift antipaulinischen Charakters, die bald nach 135 in Cäsarea in einer judenchristlich-gnostischen Sekte entstanden und später unter Benutzung von Justins Antimarcion in antimarcionitischem Interesse überarbeitet worden ist. Indem der Verfasser des Klemensromanes, der klementinische Redaktor, die Erzählung jener Petrusakten, deren Helden der Apostel Petrus und der Magier Simon sind, als Rahmen benutzte, in den er u. a. auch die Κηρύγματα Πέτρου einfügte, übertrug er, was hier von Paulus bezw. Marcion gesagt war, auf den Magier Simon, der so nicht nur Paulus, sondern auch Marcion, ja zugleich auch Vertreter der heidnischen Volksreligion und Philosophie wurde. Hat daher das Simonbild der Klementinen zweifellos, wie die Tübinger Schule erkannt und nachgewiesen hat, an einzelnen Stellen paulinische Züge, so erklärt sich doch dies nicht auf dem Wege der Tendenzkritik, sondern allein auf dem der Literarkritik. Und es ist nicht nur unrichtig, den Simon in den Klementinen als eine Karrikatur des Paulus aufzufassen, sondern es läßt sich mit den Mitteln der Quellenkritik nachweisen, daß der Magier Simon hier niemals als ein Gegenstück zu dem großen Heidenapostel gedacht worden ist.

Dürfen wir daher von dem Simon, qui et Paulus absehen, den erst kürzlich noch Hilgenfeld für sich in Anspruch genommen hat,[1] so müssen wir um so ernstlicher an die Aufgabe herantreten, die geschichtliche Gestalt dieses Simon Magus sowie die Wandlungen darzulegen, die sie im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat.

I.

Wenn die Tübinger Schule ihrer tendenziösen Auffassung gemäß ein Interesse daran hatte, die Existenz eines Magus Simon zu leugnen,[2] so ist sie doch selber dazu zurückgekehrt, sie anzuerkennen.[3] Und es muß auch mit ihm als einer geschichtlichen Größe gerechnet werden.

Das übereinstimmende Zeugnis von einem Magier Simon, der in Samarien wirkte, wie es in Act. 8 bezw. in deren Quelle,[4] bei dem aus Samarien stammenden Justin, Apol. I 26. 56; Dial. c. Tryph. 120, bei Irenäus, adv haer. I 23; Tertullian, de anima 34; Hippolyt, Philos. VI 7

[1] Vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1903 S. 330.

[2] Vgl. Lipsius in dem Artikel Simon in Schenkels Bibellexikon V 301 ff., sowie Lüdemann, Prot. Kirchenzeit. 1887 S. 960 f.

[3] Vgl. Hilgenfeld Ketzergeschichte des Urchristentums 1884. 163 ff. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten II 1 36. 56.

[4] Vgl. dazu meine Abhandlung über die Pseudoklementinen in T. u. U. NF X. 4, S. 223 f.

Euseb, h.e. II, 13 ff., Epiphanius adv. haer. 21; Theodoret haer. fab. I, 1. Const. ap. VI 7 sowie in den Petrusakten[1] vorliegt, kann nicht anders als eine historische Überlieferung bezeichnet werden. Dies um so sicherer, als es nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden kann.

Dazu beweist die Existenz einer Sekte der Simonianer, daß auch ein Simon existiert hat, auf den jene Sekte zurückgeht. So erzählt schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin in seiner 1. Apologie den Römern, daß fast alle Samaritaner, wenige aber auch unter den andern Völkern den Magier Simon, der zur Zeit des Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, als ersten Gott bekannt und verehrt hätten (Apol 1, 26). An einer anderen Stelle derselben Schrift wiederholt er diese Angabe, indem er hinzufügt, daß auch noch zu seiner Zeit viele zu den Anhängern Simons gehörten (1, 56f.). In seinem Dialog c. Tryph. 120 bezieht er sich ausdrücklich auf diese Ausführungen und bemerkt dazu, daß er sich bei seinen Angaben von keinen Rücksichten auf seine Landsleute, die Samaritaner, habe leiten lassen. Andernfalls — das ist der Sinn der Stelle — hätte er in ihrem Interesse besser verschwiegen, daß sie ihrem Landsmann, dem Magier Simon, anhingen. Sonach muß noch zur Zeit Justins die göttliche Verehrung Simons in Samarien volkstümlich gewesen sein. —

Noch nicht ein halbes Jahrhundert später gibt uns Irenäus weitere Kunde von der Existenz einer religiösen Gemeinschaft der Simonianer. Ist er auch in seiner Darstellung des Lebens und der Lehre Simons (adv. haer. I, 23, 1—3) von Justin, u. zw. von dessen verlorenem Syntagma wider alle Häresien, abhängig, so hat er doch seine Kenntnis von den Simonianern (I, 23, 4) anderswoher geschöpft. Denn wenn er hier von Götterbildern des Simon und der Helena redet, welche die Simonianer nach Zeus- und Athenebilder verfertigten und verehrten,[2] so hat er diese Bemerkung nicht dem Justin entnommen, der sie, falls er sie kannte, sicher nicht unterdrückt hätte, wo er von der göttlichen Verehrung Simons durch eine Bildsäule mit der Inschrift Simoni deo sancto redet (Apol. 1, 26. 56).[3] Also hat noch zur Zeit des Irenäus eine Sekte der Simonianer bestanden, die nach seiner Darstellung wesentlich okkultistischen Charakter hatte.

---

[1] Vgl. Rec. 2, 7 Hom. 2, 22, Act. Petr. c. Sim. ed. Lipsius et Bonnet I Lips. 1891 48. 49.

[2] Davon spricht auch Hippolyt, Philos. VI, 20, doch offenbar nach Irenäus.

[3] Diese Bildsäule war jedoch nicht dem Simon, sondern der altsabinischen Gottheit Semo Sancus geweiht.

Dasselbe bezeugt Tertullian (de anima 57). Auch er kennzeichnet sie als Okkultisten, die sich mit Geisterbeschwörungen abgeben. Diese eigenartige Notiz beweist übrigens, daß er seine Kenntnis nicht aus Justin oder Irenäus geschöpft hat, und bezeugt uns also von neuem durchaus selbständig die Existenz einer simonianischen Sekte.

Als dritter Abendländer kommt Hippolyt in Betracht (Philos. VI, 19). Hat er auch seine Kenntnis z. T. aus Irenäus, so weiß er doch, daß es Anhänger des Simon und der Helena ἕως νῦν gibt. Dazu bringt er aus einem Buch, das er dem Simon beilegt und das jedenfalls in seiner Sekte kanonische Bedeutung hatte, größere Auszüge.[1] Sicher hat auch er noch Simonianer gekannt.

Alle drei Häreseologen des Abendlandes lassen es in der Schwebe, wo diese Sekte bestand. Doch liegt es nahe, an das Abendland, besonders Rom zu denken. Namentlich kann man sich bei Hippolyt nur Rom als den Boden denken, auf dem er sie und ihr heiliges Buch hatte kennen lernen.[2]

Aber auch im Morgenland hat sie noch um dieselbe Zeit (± 200) bestanden.

Schon Celsus, der in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und wohl im Orient (Alexandrien?) lebte, hat sie gekannt (vgl. Orig. c. Cels. V, 62). Auch Clemens Alex. hat von ihr Kenntnis gehabt (Strom. II, 11 52) und ebenso Origenes (c. Cels. 1, 57). Doch ist letzterer der Meinung, daß es in der ganzen Welt kaum mehr als 30 gebe; ja an einer andern Stelle c. Cels. VI, 11) spricht er die Vermutung aus, daß überhaupt keine Anhänger Simons mehr existierten. Die Didaskalia (VI, 9) weiß jedoch noch von solchen. Auch zur Zeit des Epiphanius (adv. haer. 21) ebenso des Euseb (h. e. II 1, 12) muß noch die Sekte bestanden haben; zur Zeit des Theodoret (haer. fab. I 1) war sie aber bereits im Morgenlande erloschen. Im Abendlande ist die pseudocyprianische Schrift de rebaptismate 16 der letzte Zeuge für sie, indem sie erzählt, daß die Simonianer bei der Taufe Feuer über dem Wasser erscheinen ließen.

Nach alledem kann nicht geleugnet werden, daß es eine simonianische Sekte gab, welche nach Justin besonders in Samarien weit verbreitet und noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts so zahlreich war, daß ein Heide wie Celsus Kenntnis von ihr hatte.

---

[1] Vgl. darüber unten S. 140 f.

[2] Die apostol. Konstitutionen VI, 9 bemerken ausdrücklich das Aufkommen der Simonianer in Rom. Doch beruht diese Bemerkung, die in der Didaskalia fehlt, nur auf einem Schluß aus der vorhergebrachten Erzählung von dem Ende Simons in Rom.

Ihre Existenz hat die Existenz einer Persönlichkeit zur Voraussetzung, nach der sie sich nannte. Damit bestätigt sie uns, was uns schon die patristischen Zeugnisse bewiesen, daß es einen Simon gegeben hat, auf den sie sich zurückführte. Seine Geschichtlichkeit leugnen kann daher nicht anders denn mit Harnack[1] als eine schwere Verirrung der Kritik bezeichnet werden. Sicher wäre sie überhaupt nicht in Frage gezogen worden, wenn man sich nicht durch die Auffassung des Simon in den Klementinen als des Paulus dazu hätte verleiten lassen.

Wer aber war der Simon, den jene Sekte als ihr Haupt verehrte?

Ihre ursprünglich zahlreiche Verbreitung in Samarien, die uns Justin bezeugt, sowie ihr okkultistischer Charakter lassen von vorn herein vermuten, daß er kein anderer war als jener samaritanische Magier Simon, der uns in der altchristlichen Literatur genugsam begegnet ist.

Das bestätigen uns aber die patristischen Zeugnisse selber.

Wie man auch über den Bericht Act 8 urteilen mag, so wird man ihn doch — wenn man ihm nicht mehr eine antipaulinische Tendenz zuerkennen kann — als Urkunde wenigstens dafür betrachten dürfen, daß zur Zeit der Apostel in Samarien ein Magier namens Simon lebte, der großes Aufsehen erregte.

Unabhängig hiervon bezeugt auch Justin (Apol. I 26. 56), daß er eine sichere Überlieferung von seinem Landsmann gehabt hat, der aus dem Flecken Gittä in Samarien stamme und unter dem Kaiser Klaudius nach Rom gekommen sei.[2]

Ein weiteres Zeugnis für diesen Simon, den Zeitgenossen der Apostel, das sowohl von der Apostelgeschichte als auch von Justin unabhängig ist, gibt Clemens Alex. an einer — allerdings viel umstrittenen — Stelle (Strom. VII, 17, 107)[3] die, wörtlich genommen, zu dem Nonsens führt, daß Marcion ein Altersgenosse des Petrus war, und die daher nur ironisch in

---

1 Dogmengeschichte I[1], 179. Anm. 1.

2 Vgl. Iren. adv. haer. I, 23, 1; Tert. Apol. 13; Eus. h. e. II 13; Epiphan. adv. haer. 21.

3 Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο· μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν. Die Korrektur von Is. Voß u. Pearson, μεθ' ὧν oder von Baraterius μεθ' οὗ statt μεθ'ὃν ist willkürlich; die Auslegung des Valesius von μετά = ante ist unrichtig. Die Beziehung der Worte μεθ' ὃν auf Basilides — durch Annahme einer größeren Parenthese —, wie sie von Dodwell, diss. in Iren. 19 vorgeschlagen wird, ist gekünstelt und stört die ganze Symmetrie des Gedankengangs, wonach zu jedem der von Klemens hauptsächlich bekämpften Häretiker, Basilides, Valentin und Marcion, ein zweiter und älterer als Sektenhaupt hinzugefügt wird. Demnach kann hier Simon im Sinne des Klemens nur als Lehrer des Marcion betrachtet werden, ähnlich wie er bei Justin als der Urheber aller Ketzereien und so auch Marcions erscheint.

dem Sinne genommen werden kann: Alle Häretiker suchen ihre Lehren bis in die apostolische Zeit hinauf zu datieren. So beruft sich Basilides auf Glaukias, den Dolmetsch des Petrus, Valentinus auf Theodas, den Bekannten des Paulus, so auch Marcion auf Simon, der die Predigt des Petrus hörte. Wenn Klemens den Simon als Zuhörer der Predigten des Petrus bezeichnet, muß er einen andern Bericht als Act 8 im Auge haben, da hier Simon nur als Zuhörer der Predigten des Philippus und als Gegner des Petrus charakterisiert ist. Diesen Bericht kann er aber auch nicht aus Justin geschöpft haben, welcher von einem Zusammentreffen des Simon und Petrus nichts weiß.

Sehen wir von allen weiteren Nachrichten bei den Kirchenvätern ab, unter denen noch besonders Epiphanius selbständige Kenntnis verrät, so werden wir nicht daran zweifeln, daß der hier genannte Simon der Stifter der simonianischen Sekte ist.

Demgegenüber hat Kreyenbühl[1] für diese Sekte wohl auch einen Gründer gefordert. Indem er aber ihn in dem Verfasser des simonianischen Buches ἀπόφασις μεγάλη sieht, aus dem Hippolyt Auszüge gibt, versetzt er ihn in den Beginn des 2. Jahrhunderts und unterscheidet ihn von dem Simon, den Justin als Urheber der simonianischen Häresie nennt. Nun aber ist es schon an und für sich sehr unwahrscheinlich, daß ein Buch wie die ἀπόφασις μεγάλη, in dem Simon als Inkarnation der Gottheit erscheint, ihn selber zum Verfasser habe. Völlig unhaltbar aber erscheint die Vorstellung, daß dies Buch schon am Anfang des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen sei, wenn man das Schweigen der Kirchenväter, besonders des Justin und Irenäus, in Betracht zieht. Die Hypothese aber, diese beiden Häreseologen hätten ihre Nachrichten von der simonianischen Gnosis mit Hippolyt aus der ἀπόφασις geschöpft, erweist sich gerade da, wo man auf sie die Probe machen kann, als unhaltbar; denn nachweislich haben sie aus den uns durch Hippolyt bekannten Abschnitten der ἀπόφασις nichts genommen. Dann aber haben sie dies Buch überhaupt nicht gekannt, dies um so sicherer, als Hippolyt in dem, was er mit Justin und Irenäus gemeinsam hat, nicht aus der ἀπόφασις, sondern aus Irenäus geschöpft hat. Wenn endlich Kreyenbühl a. a. O. 201 zur Begründnng seiner Hypothese einen Anachronismus darin zu erkennen vermeint, daß nach Justin Simon, der Lehrer des Menander dessen Schüler die Zeitgenossen des Apologeten waren (Apol. I, 26), ein Zeitgenosse der Apostel gewesen sei, so können wir einen chronologischen

---

[1] Evangelium der Wahrheit. Berlin 1900, 199ff., 217ff.

Widerspruch nicht darin finden und müssen es überhaupt ablehnen, aus der Bezeichnung des Schülerverhältnisses chronologische Daten zu gewinnen.

Aber auch angenommen, Justin, der in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Samarien lebte, habe das Verhältnis des — von Kreyenbühl angenommenen — in dieser Zeit lebenden Gnostikers Simon zu dem Zeitgenossen der Apostel, dem Magier Simon, nicht mehr so deutlich erkannt wie Kreyenbühl, so bleibt doch noch die Nachricht der Apostelgeschichte und des Clemens Alexandrinus übrig. Wir werden daher an der Identität des Magiers und des Oberhaupts der simonianischen Sekte festhalten, wenn wir auch nicht verkennen, daß der Magier und der Gnostiker Simon sehr verschiedene Züge an sich tragen (s. u. S. 13f.).

Wie aber verhält sich dieser Magier Simon zu dem Magier Simon von dem Josephus Antiqu. XX, 7, 2 erzählt, daß er seinen Freund, den römischen Prokurator Felix, mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa, verkuppelt habe?

Nach Kreyenbühl (a. a. O. 205ff.) freilich soll auch dieser Simon niemals existiert haben. Was vielmehr Josephus von ihm erzählt, seien nichts als Verleumdungen, die die Juden gegen Paulus, von ihnen Simon genannt, erhoben hätten. Aber abgesehen davon, daß auch dieser Hypothese die unrichtige Kombination des Magiers Simon und des Apostels Paulus zu Grunde liegt, so ist gar nicht einzusehen, was Schmiedel[1] mit Recht hervorhebt, wie Juden dazu gekommen sein sollen, dem Paulus den Namen Simon zu geben. —

Ähnlich hat Krenkel, Josephus und Lukas, Leipzig 1894 178ff. in dem Simon Magus des Josephus den Apostel Paulus gefunden und nur im Unterschiede von Kreyenbühl die Kuppelei der Drusilla auf judenchristliche Verleumdung zurückgeführt. Aber ist auch diese Hypothese denkbarer als die Kreyenbühls, so beruht doch auch sie auf einer unrichtigen, tendenziösen Auffassung des Apostels Paulus. Überdies mühen sich beide Hypothesen vergeblich ab, eine ausreichende Erklärung dafür zu geben, wie Paulus dazu kam, ein Κύπριος τὸ γένος zu werden. Denn dazu genügt doch nicht die Erzählung Act 13, 6ff. Ebenso lassen es beide, besonders aber Krenkel, unerklärt, wie der jüdische Geschichtsschreiber Josephus darauf verfiel, eine derartige, von jüdischem bezw. judenchristlichem Haß gegen Paulus erfundene Verleumdung als rein geschichtliche Anekdote aufzufassen und so in sein Geschichtswerk aufzunehmen.

---

[1] Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4556.

Wir müssen daher nach wie vor dem Simon des Josephus zugestehen, daß er eine geschichtliche Größe ist.

Ist er aber dann nicht derselbe, wie der Simon der Kirchenväter? Allerdings ist jener Simon ein Jude und Cyprier von Geburt, dieser dagegen ein Samariter aus dem Flecken Gittä, und der Name Simon kommt verhältnismäßig so oft vor, daß mit gutem Grunde beide als zwei verschiedene Persönlichkeiten angesehen werden können.[1] Aber es ist doch auffällig, daß in derselben Zeit und in derselben Gegend zwei Magier gelebt haben sollen, welche beide eine große Rolle spielten und Simon hießen; und es ist sehr wohl möglich, daß beide ein und dieselbe Persönlichkeit sind, wie le Moyne, Ittig, Basnage, J. Chr. Wolf, Havercamp, Neander und Simson vermutet haben.[2] In diesem Falle muß man sich fragen, welcher Nachricht man mehr Glaubwürdigkeit beimessen darf, ob der des Palästinensers Josephus oder der des Samaritaners Justin. Für Josephus spricht, daß er der Zeit nach dem Simon weit näher steht als Justin. Da er jedoch öfters und gerade in den letzten Büchern seiner Archäologie in seinen Nachrichten recht flüchtig und nicht immer zuverlässig ist, kann man bei ihm auch leicht einen Irrtum annehmen. Wahrscheinlich hat er durch mündliche Überlieferung die Geschichte von der durch einen Magier Simon vermittelten Heirat des Felix und der Drusilla gehört. Dabei hat er vielleicht vernommen, daß dieser aus Gittä stamme.[3] Unbekannt mit dem samaritanischen Flecken Gittä,[4] hat er dieses Gittä (= hebr. Gittim) mit der Hauptstadt Cyperns Cittium (= hebr. Kittim) verwechselt[5] und so den Magier Simon zu einem Cyprier und, da er einen jüdischen Namen führte, zu einem Juden gemacht. Wird man daher in diesen Angaben über die Heimat Simons dem Josephus einen Irrtum zutrauen können — die übrigen Angaben des Josephus, wie die Heiratsvermittelungsgeschichte, sind gewiß historisch —, so wird man die ganz bestimmt wiedergegebene Notiz Justins als zuverlässig betrachten müssen, d. h. man wird in dem

---

[1] Vgl. Möller Artikel Simon in Herzog R. E.[2] XIV 249.

[2] Vgl. dazu Simson, das Leben Simons des Magier in Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. XI. 3. 20.

[3] So Justin: ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν (so Eus. h. e. II, 13, 3. bezw. Γιτθῶν Epiph. haer. 21, 1). Der Ort hieß wahrscheinlich Γίτται. Vgl. Lipsius die Quellen der römischen Petrussage Kiel 1872 33 Anm.

[4] Josephus Ant. VI, 13, 10 kennt noch die alte Philisterstadt Gath (Γίττα oder Γέττα).

[5] Epiph. adv. haer. 30, 25 sagt Κίτιον ἡ Κυπρίων νῆσος καλεῖται· Κίτιοι γὰρ Κύπριοι καὶ Ῥόδιοι. Nachträglich finde ich dieselbe Annahme bei Hort, Clementine Recognitions London 1901 126 f.

Magier Simon des Josephus und in dem des Justin ein und dieselbe Persönlichkeit erblicken dürfen.

Über die Zeit dieses Simon würden die Nachrichten des jüdischen Geschichtsschreibers einerseits und die der hier in Betracht kommenden altchristlichen Schriften andrerseits im wesentlichen harmonieren.

Nach Josephus weilte er in Cäsarea zur Zeit des Felix, der 52—60 dort Prokurator war. Da Felix nach Tacitus, Annal. XII, 54; Hist. V, 9, ehe er von Klaudius zum Prokurator von Judäa ernannt wurde, und zwar schon lange vorher neben seinem Amtsvorgänger Ventidius Cumanus einen Teil der Provinz Samaria verwaltete, kann er sehr wohl bei diesem Aufenthalt den Simon näher kennen gelernt haben, um ihn später als Heiratsvermittler zu benutzen, vorausgesetzt, daß der Simon des Josephus derselbe ist, wie der des Justin.

Wenn alsdann dieser berichtet,[1] daß er unter Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, so braucht er sich in dieser ganz bestimmten Zeitangabe nicht deswegen zu irren, weil er sich in der Notiz von der göttlichen Verehrung Simons geirrt hat (s. o. S. 123 Anm. 3). Hat aber Simon dem Felix als Heiratsagent gedient, dann wird er allerdings nicht eher als in den letzten Jahren des Klaudius nach Rom gekommen sein. — Aus dem Berichte der Apostelgeschichte, wie auch aus der oben angeführten Bemerkung des Clemens Alexandrinus läßt sich nicht mehr entnehmen, als daß er ein Zeitgenosse des Apostels Petrus war. Übrigens wissen auch die apokryphen Petrusakten von seinem Auftreten unter Klaudius zu erzählen,[2] obwohl sie sonst im Widerspruch hiermit den römischen Konflikt des Simon und des Petrus in die Zeit Neros verlegen. Ob sie hierin Justin folgen, wird sich nicht sicher ausmachen lassen.

Gegen diese chronologische Feststellung kann, wie schon Simson (a. a. O. 21 f.) richtig hervorgehoben hat, die Bemerkung des Hegesipp bei Eus h. e. IV 22, 5 [3] nicht, wie von Beausobre geschehen, ins Feld geführt werden, da sie nichts anders besagt, als daß Simon gleichwie Thebuthis aus den jüdischen Sekten hervorgegangen sei.

Was die Klementinen bezw. die hier verarbeiteten Πράξεις Πέτρου (Rec. 2, 7 Hom. 2, 22. 25) von den Eltern Simons und seiner Erziehung in Alexandrien erzählen, gehört in das Gebiet der Sage, deren etwaige geschichtliche Unterlage nicht mehr festgestellt werden kann. Eben-

[1] Apol. I, 26. 56. Vgl. Iren. adv. haer. I 23,1. Tert. Apol. 13. Eus. h. e, II, 10 Theodoret haer. fab. I, 1. [2] Vgl. Act. Petr. c. Sim ed. Lips. et Bonnet I 49.

[3] Ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γένεσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ), ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ κ.τ.λ.

dahin sind ihre Angaben von den Beziehungen Simons zu dem Hemerobaptisten Johannes und dessen Schüler Dositheus zu rechnen. Denn sie sind als der sagenhafte Niederschlag einer Geschichtsauffassung zu betrachten, wie sie bei Justin, Hegesipp (bei Eus. h. e. IV, 22, 7), in der als 7. Buch in die Κηρύγματα Πέτρου aufgenommenen Quellenschrift (Rec. 1, 54) sowie in den apostolischen Konstitutionen vorliegt, wonach die Johannesjünger (Baptisten bei Justin Dial c. Tryph. 80, Hemerobaptisten bei Hegesipp und Const. ap. VI 8, Johannesjünger Rec. 1, 54) und die Dositheaner (bei Hegesipp sowie Const. ap. VI, 8 mit den Simonianern, Rec. 1, 54 neben den Samaritanern) zu den vorchristlichen (jüdischen) bezw. ersten christlichen Häresien gehören und demnach als Vorläufer der Simonianer anzusehen sind.[1]

Über die Wirksamkeit Simons enthält die Apostelgeschichte (Act. 8, 9—24) den ältesten Bericht. Danach hat er in Samarien magische Künste getrieben und durch seine Wunder die Menge in Staunen gesetzt (8, 9. 11). Dasselbe berichtet Justin, Apol. I, 26. 56, indem er seine magischen Künste als Werke der Dämonen ansieht. Ihm folgt Iren. adv. haer. I 23, 1. Damit stimmt nicht nur die allgemein übliche Bezeichnung Simons als eines Magiers, sondern auch die Nachricht des Irenäus und Tertullian, sowie der Schrift de rebaptismate (s. o.), daß seine Anhänger Zauberei, insbesondere Totenbeschwörungen betrieben. Eine alte, auf Justins Syntagma κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων zurückgehende Quelle, die im Carm. adv. Marc. I 157—159 erhalten ist,[2] erwähnt als Beweise seiner magischen Verblendung, daß er überall hindurch wandern und fliegen könne. Eine ähnliche Überlieferung liegt bei Arnobius adv. gentes II, 12 vor, wonach Simon in Rom auf einem Wagen mit einem feurigen Viergespann gen Himmel zu fahren versucht habe. Auf einen Flugversuch Simons deutet auch Epiphan., haer. 21, 5 hin.

Was die apokryphen Apostelgeschichten, die klementinischen Πράξεις Πέτρου[3] sowie die späteren Petrusakten[4] davon erzählen, harmoniert mit

[1] Die Hinterordnung der Dositheaner hinter die Simonianer bei Hegesipp (Eus. IV, 22) bedeutet nicht eine zeitliche Nachordnung, da ja dann Hegesipp, wie Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum Leipzig 1886, S. 42 Anm. 80 richtig bemerkt, die von ihm an derselben Stelle noch hinter die Dositheaner gestellten Masbotheer zeitlich erst nach Simon und Dositheus gerechnet haben müßte, während er sie doch schon zu den 7 jüdischen Stammhäresien zählt (Eus. h. e. IV, 22, 7), hier neben den Hemerobaptisten.

[2] Vgl. meine Schrift, Das pseudotert. Gedicht adv. Marcionem Darmstadt 1901, S. VII.

[3] Vgl. Rec. 2, 9; 3, 47. 48. 60. Hom. 2, 32. 34; 3, 30; 4, 4.

[4] Vgl. Act. Petr. c. Sim l. c. 61. 71 Act. Petr. et Paul. l. c. 194.

den angeführten patristischen Zeugnissen; zeigt jedoch durchgängig eine Weiterbildung der Legende. Offenbar übertrug man auf Simon, der als Magier bekannt war, allerlei von dem, was man sich damals von andern Goëten wie z. B. Apollonius von Tyana u. a. zu erzählen wußte.

Seine magische Kunst, vielleicht auch sein dadurch vermittelter Umgang mit dem römischen Prokurator von Samarien, Felix, verliehen ihm unter den Samaritanern ein derartiges Ansehen daß er den Anspruch erheben konnte, ein großer zu sein (Act 8, 9). Dieses wieder bildete die Voraussetzung für die Bezeichnung, die ihm das samaritanische Volk beilegte: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη, indem es ihn geradezu als ein höheres Wesen, einen Engel verehrte.[1] Daß er der Magier, mit dem Evangelisten Philippus anknüpfte, während dieser in Samarien wirkte, Kranke und Dämonische heilte (Act 8, 1 f. 13 ff.), wird nicht von vornherein deswegen für völlig unhistorisch angesehen werden müssen, weil der Bericht der Apostelgeschichte überhaupt nur in später überarbeiteter Gestalt vorliegt.[2] Vielmehr wird er insoweit als zuverlässig gelten dürfen, als an Stelle des Philippus der Apostel Petrus eingesetzt wird. Ein Zusammentreffen des Petrus und Simon (in Samarien bezw. Syrien) setzten ja auch nicht nur Klemens von Alexandrien, sondern auch die Petrusakten voraus.[3]

Daß Simon sich später in Cäsarea Stratonis, der Hauptstadt Palästinas, aufhielt, scheint daraus hervorzugehen, daß Josephus ihn als Heiratsvermittler des Felix auftreten läßt; denn diese Geschichte ist wohl deshalb erst in die Zeit, wo Felix in Cäsarea residierte, zu verlegen, weil er schon früher verheiratet war und auch erst als oberster römischer Beamter der Provinz es wagen konnte, eine herodianische Prinzessin zu veranlassen, ihren königlichen Gemahl verließ und ihn heiratete. Jedenfalls setzen die klementinischen Πράξεις Πέτρου[4] einen Aufenthalt des Simon in Cäsarea voraus (ebenso die späteren Petrusakten).[5] Wenn sie ihn von Petrus durch Syrien bis nach Antiochien verfolgt werden

[1] Es ist jedoch möglich, daß dieser Ausdruck auch im gnostischen Sinne zu verstehen ist, besonders wenn μεγάλη [NB. ἡ καλουμένη] als die griechische Form für einen aramäisches Wort wie מגלא oder מגלי (= Offenbarer) zu fassen ist, gvl. Klostermann, Probleme im Aposteltext 1883 15 ff. nach Schmiedel Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4558.

[2] Vgl. besonders die Notiz von dem Vorrecht der Apostel, den hl. Geist durch Handauflegung mitzuteilen.

[3] Vgl. dazu die Πράξεις Πέτρου Rec. 1, 20. 72 in Hom. 1, 22 18, 12 sowie die Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. 54. 56. 63. 65. 71 sowie meine Untersuchung in T. u. U. N. F. X, 4. S. 227 ff.

[4] Rec.. 1, 72. 74 3, 63 Hom. 1, 15 4, 2 6, 26, vgl. Const. Ap. VI 8.

[5] Vgl. Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. Marc. Petr. et Paul. l. c. 142 cf. 200.

und dann wieder nach Judäa (Cäsarea?) fliehen lassen, so knüpfen sie an die Erzählung der Apostelgeschichte an, wie sie diese in dem Bericht von der mehrmaligen öffentlichen Beichte Simons voraussetzen. Wenn sie ihn als Magier und große Kraft Gottes bezeichnen[1], so lassen sie dabei an einzelnen Stellen gnostische Vorstellungen mit unterfließen.[2] Aber im allgemeinen ist doch Simon auch hier derselbe, als der er in Act. 8 dargestellt wird. Auch darin findet sich eine gewisse Ähnlichkeit, daß sie[3] ihn — in dem eigentlichen Reisebericht wenigstens — stets ohne Helena auftreten lassen. Über Act. 8 auf eine ältere Überlieferung weisen sie zurück, wenn sie als seinen Gegner nur Petrus — und nie Philippus bezw. Johannes — nennen.

Wenn Justin den Simon schließlich nach Rom kommen läßt, so folgt er damit einer Überlieferung, welche dieselbe Glaubwürdigkeit besitzt wie seine chronologische Angabe. Nun aber hat sich uns bereits diese Zeitbestimmung (Klaudius) durch Vergleich mit andern Nachrichten als richtig erwiesen. So wird sie, wie sie auch durch die klementinischen Πράξεις Πέτρου[4] und durch die übrigen Petrusakten bestätigt wird, auf eine Tradition zurückgehen, deren Träger die auch in Rom vorhandenen Simonianer gewesen sein mögen. Die Erzählungen dagegen von seinem Ende in Rom beruhen auf späterer Erfindung. Die Fabel von seinem mißglückten Flugversuch geht vielleicht auf die Erzählung des Sueton von dem Ende eines Gauklers zur Zeit Neros zurück.[5] Was Hippolyt Phil. VI, 20 berichtet — sein freiwilliges Begräbnis — ist nichts als ein Gegenstück zur Grablegung und Auferstehung Christi.

Auf einer späteren Kombination der Simon-Petruslegende und der Petrusgeschichte beruht jedenfalls die Angabe, wie wir sie in den apokryphen Apostelgeschichten sowie bei späteren Kirchenvätern finden, daß er in Rom unter Nero geendet habe. Sicher hat auf diese Tradition, die mit der durch Justin, Irenäus, Euseb und Theodoret bezeugten, die nur die Zeit des Klaudius kennt, im Widerspruch steht, sowohl die Erzählung des Sueton als auch die Überlieferung von dem Martyrium des Petrus zur Zeit der neronischen Christenverfolgung bestimmend eingewirkt.

Schweben aber auch diese Angaben über das Ende Simons in der Luft, so ist als ein fester Bestandteil der Überlieferung anzusehen, daß Simon mit Petrus in Berührung gekommen ist. Daß jedoch beide

---

[1] Vgl. Rec. 1, 72 2, 7 Hom. 2, 22 cf. 3, 2 18, 4, Act. Petr. c. Sim. l. c. 48. 54 Martyrium Petr. et Paul. 132. 144. 156. [2] Vgl. Hom. 3, 2 18, 12.

[3] So auch die späteren Petrusakten. [4] Vgl. Rec. 3, 63.

[5] Vgl. Sueton Nero 12.

sich auch in Rom gegenübergetreten sind, wie in Samarien, kann nicht als historisch bezeugt gelten. Wenn Simon unter Klaudius, Petrus aber erst unter Nero nach Rom gekommen ist, dann können beide nicht, wie uns dies auch das Schweigen des Justin und Irenäus bestätigt, in Rom mit einander gekämpft haben. Und es war erst die zum Teil legendarische Fortbildung jener geschichtlichen Überlieferung, wie sie in den — auch in den Klementinen verarbeiteten — Petrusakten vorliegt, welche den Kampf zwischen Simon und Petrus, dessen ursprünglicher Schauplatz Samarien war (Act. 8), über ganz Syrien ausdehnte und nach Rom verlegte. Erst auf Grund hiervon konnte die Nachricht aufkommen, die als ältestes patristisches Zeugnis für eine gemeinsame Anwesenheit des Simon und Petrus in Rom zu gelten hat, daß Petrus eine Disputation mit Simon auch in Rom unter einer Platane gehabt habe, infolge deren Simon ein trauriges Ende fand.

Eine noch spätere Überlieferung hat mit dem Ende des Simon auch das des Petrus verbunden.

II.

Dieses Simonbild der Geschichte wurde jedoch nicht nur in sagenhafter Weise ausgeschmückt, sondern nahm auch im Laufe der Zeit unter dem Einfluß neu hinzutretender religiöser und philosophischer Ideen ein völlig andersartiges Gepräge an. Diese Entwicklung erfolgte zunächst, wie es scheint gleichzeitig, in einer doppelten Richtung, auf samaritanisch-syrischem Boden in mythologischer, auf alexandrinischem Boden in philosophischer Richtung.

Beidemal geht sie jedoch von dem historischen Simonbild aus.

Versuchen wir nun diese Entwicklung darzustellen, so haben wir an die volkstümliche Verehrung anzuknüpfen, welche Simon in Samarien genoß. Wurde er hier, wie die Apostelgeschichte berichtet, von dem Volk als die große Dynamis, d. h. als ein himmlisches Geistwesen verehrt, was lag da im Kreise seiner Anhänger näher, als ihn selber den Anspruch erheben zu lassen, er sei die große Dynamis Gottes, ja Gott selbst? So erzählt bereits Justin, Apol. I, 26. 56, daß fast alle Samaritaner ihn als den obersten Gott verehrt hätten, der über allen Engeln stehe. Dementsprechend gibt Irenäus adv. haer I, 23. 1. die Behauptung Simons wieder, esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater; ebenso Pseudotertullian adv. omn. haer. 1. hic ausus est summam se dicere virtutem, id est summum deum; Epiphanius adv. haer. 21,2 δῆθεν ἑαυτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ λέγων τὴν μεγάλην.

In derselben Weise erwähnen auch die klementinischen Πράξεις Πέτρου die Selbstbezeichnung Simons, indem sie bald von ἀνωτάτη δύναμις (Hom. 2, 22), summa bezw. prima virtus (Rec. 1, 72 2, 12 3, 47) reden, bald diese mit dem obersten Gott identifizieren; vgl. θεὸς ἀνώτατος (Hom. 2, 22 3, 2) excelsus deus (Rec. 1, 72 cf. 2, 7) summus deus (Rec. 2, 13).[1] Tritt nun aber diese Identifizierung Simons mit dem obersten Gott zuerst bei Justin auf, so muß sie bereits vorher erfolgt sein. Nun erscheint es bedeutsam, daß im engsten Zusammenhang mit dieser Notiz bei Justin zum ersten Male der Helenamythus erwähnt wird, der in der kanonischen Apostelgeschichte, wie auch in den apokryphen fehlt und in den Petrusakten der Klementinen erst später hinzugefügt worden ist. In dem Berichte von den Kämpfen des Simon und Petrus wird er wenigstens nirgends erwähnt, außer in der Einleitung (Rec. 2 Hom. 2), wo auch (s. o.) sonstiges legendarisches Material z. B. über den Vorläufer Simons, Dositheus verwertet ist. Erst Justin Ap. I, 26 (vgl. Eus. h. e. II, 13) erzählt, daß die Samaritaner neben Simon als dem obersten Gott auch die Helena, die früher in einem Bordell in Tyrus gelebt habe, als seine erste Ennoia verehrt hätten. Dasselbe wie Justin berichten auch die alte Quelle im Carm. adv. Marc. I, 159, Irenäus I, 23. 2, der sie wie Tertullian de ania 34 nach Tyrus versetzt, Hom. 2, 23. 25 18, 12 Rec. 2, 9. 12 die sie allerdings zuerst mit Dositheus (in Alexandrien) in Verbindung bringen, aber doch auch von ihrem Verhältnis zu Simon zu erzählen wissen (Rec. 2, 12).

Wie ist es möglich, daß seit Justin neben Simon diese Helena erscheint? Ohne Zweifel liegt dieser Zusammenstellung ein mythisches Motiv zu Grunde, wie es zuerst Baur (Manich. Religionssystem 467f.) erkannt hat.[2] Werden wir nämlich mit der Helenageschichte von Samarien auf einmal nach Tyrus versetzt, so können wir uns diese Entwickelung nicht anders vorstellen, als daß sich die samaritanische Verehrung Simons als des obersten Gottes mit der phönizischen, speziell tyrischen Verehrung des Sonnengottes (Sem, Schemesch, Herakles, Melkart, Baal) und der Mondgöttin (Helena, Selene, Luna, Astarte) verbunden hat. Ob zu dieser Verbindung die Ausbreitung des Simonkultus über die Grenzen Samariens nach Phönizien, oder umgekehrt der Einfluß des phönizischen Sonnen- und Mondkultus auf die samaritanische Volksreligion den Anlaß gegeben hat, wird sich schwer ausmachen lassen. Nicht unmöglich erscheint jedoch die Annahme, daß dem Bericht der klementinischen Πράξεις Πέτρου

[1] Beide Ausdrücke scheinen auf eine gemeinsame hebräische Wurzel zurückzugehen, wie חיל גדול bezw. חיל עליון = אל גדול bezw. אל עליון ähnlich wie חל כסי und אל כסי gleichgesetzt wurde.

[2] Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II. 1, 34ff.

von der Verfolgung Simons durch Petrus durch die phönizischen Küstenstädte von Cäsarea über Sidon-Tyrus nach Antiochien der geschichtliche Sachverhalt zu Grunde liegt, daß gerade hier der Simonkultus Einfluß gewonnen hatte, bis er durch die Predigt des Evangeliums verdrängt wurde. Ein andres Motiv für diese Lokalisierung der Sagenbildung wird sich schwerlich ausfindig machen lassen. Jedenfalls muß diese Verschmelzung des Simonkultus mit der syrischen Volksreligion noch um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts erfolgt sein, da Justin sie kennt, ohne zu verraten, daß er diesen Zusammenhang durchschaue.

Weiter nichts als eine christliche Deutung der verschiedenartigen Bedeutung, welche Simon als samaritanischer Messias und syrischer Volksgott hatte, ist die Auffassung, welche sich zuerst bei Iren. adv. haer. I, 23. 1 findet, daß er den Juden als Sohn (= Messias) erschienen[1] in Samarien als Vater (= oberster Gott) herabgestiegen und zu den übrigen Völkern als heiliger Geist (= Helena) gekommen sei (vgl. Theodoret haer. fab. I, 1). Eine Umbiegung dieser irenäischen Auffassung ist es, wenn Cyrill Cat. VI, 14 und Augustin de haer. 1 berichten, daß er in der Person des Vaters auf dem Sinai den Juden das Gesetz gegeben, (zur Zeit des Tiberius) in einem Scheinkörper als Sohn sich gezeigt und später als heiliger Geist in feurigen Zungen sich über die Apostel ausgegossen habe.

III.

Also zum Gott geworden, mußte sich aber Simon bald eine neue Metamorphose gefallen lassen. Wie überhaupt seit dem beginnenden Verfall der heidnischen Volksreligionen, besonders in den Kreisen der Gebildeten, die volkstümlichen Gottheiten, mit dem Mittel der Allegorie in philosophische Ideen aufgelöst wurden, so wurden nun auch Simon und Helena spiritualistisch umgedeutet. So entstand jenes gnostische System, das als das simonianische bezeichnet wird, von Simon jedoch kaum mehr als seinen Namen hat. Seine Grundzüge sind bereits bei Justin angedeutet, aber bei den späteren, auf Justin beruhenden Häreseologen und so auch in den klementinischen Πράξεις Πέτρου weiter ausgeführt.

Danach ist Simon nach wie vor die erste Dynamis, die oberste Gottheit, die jedoch jetzt philosophisch als der ewige und letztlich unbekannte Urgrund des Weltlebens gedacht wird (Justin; Carm. adv. Marc. I, 158 Iren. I, 23. 1 Pseudotert. adv. omnes haer. 1 Hom. 18, 11 δύναμιν

[1] Auch Hom. 18, 8. 9 wird Simon als υἱός bezeichnet der τὸν ἐν ἀπορρήτοις πατέρα offenbart.

ἐν ἀποῤῥήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσιν καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ Theodor. haer. fab. I, 1 ἑαυτὸν τὸν ἄπειρον ὠνόμασε δύναμιν). Neben ihm erscheint Helena als seine erste Ennoia, so schon bei Justin Apol I, 26. Sie ist die Erstgeborne Gottes, die Mutter der gesammten Geisterwelt, wie sie auch Herrin (κυρία) Allmutter (παμμήτωρ) und Weisheit (σοφία) genannt wird (Hom. 2, 25 18, 12 cf. Rec. 2, 2), Iren.: prima mentis ejus conceptio ennoia; Tert.: injectio sua prima, Iren.: mater omnium). Auch heiliger Geist (πνεῦμα ἅγιον) heißt sie nach Epiph. haer. 21. 2 in dem Sinne, wie bei den jüdischen Theosophen רוח die schöpferische Lebenskraft der Welt bedeutet. Doch ist ihr dieser Name erst später beigelegt worden, ebenso die Bezeichnungen Προύνικος und Βαρβηλώ, die sie ebenfalls bei Epiphanius trägt. Offenbar hat man in Folge einer leichtverständlichen Ideenassociation die gnostischen Bezeichnungen der Sophia auf die simonianische Helena übertragen.

Durch sie hat Simon die Engel und Erzengel geschaffen (Iren. adv. haer. I, 23, 2. Tert. de anim. 34. Hom. 18, 12 Pseudotert. adv. omn. haer. 1. Epiphan. adv. haer. 21, 2, Theodor. haer. fab. I, 1), denen er nach Epiphan. haer. 21, 4 barbarische d. h. orientalische Namen beilegte. Durch diese Engel, welche ihren Vater nicht kannten (Hom. 18. 11 Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34) ist die Welt gegründet worden (vgl. noch Epiph. haer. 22, 2); durch sie sind auch die Menschen gebildet, die Gesetze gegeben und die Propheten inspiriert worden (vgl. Hom. 3, 2 18, 12 Hippolyt Philos. VI, 19 Epiph. haer. 21, 4 Theodoret haer. fab. I, 1), um die Menschen in Knechtschaft zu halten. Als aber die Engel so durch die Helena-Ennoia zwar nicht wider Wissen und Willen des Vaters, aber doch vor seinem Entschluß geschaffen worden waren, hielten sie ihre Mutter bei sich zurück, um nicht als unselbständige Kreaturen gelten zu müssen, wehrten ihr die Rückkehr zum Vater, schlossen sie in weibliche Körper ein und zwangen sie so von einem Körper zum andern zu wandern (a. a. O.). So ist sie in der Person der griechischen Helena erschienen, welche den Trojanischen Krieg veranlaßt und den Stesichorus seiner Schmähgedichte wegen mit Blindheit geschlagen und erst auf seinen Widerruf wieder sehend gemacht hat (Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34. Hom. 2, 25 Rec. 2, 12 Epiph. haer. 21, 3 Theodor. haer. fab. I, 1), wie schon die griechischen Philosophen die Helena auf Grund von Hom. Od. IV, 121. 122 in ähnlicher Weise allegorisch deuteten (vgl. Eusthatius Commentar in Hom. Od. IV, 121). Wenn die klementinischen Πράξεις Πέτρου (Rec. 2, 12 Hom. 2, 25) dieser Allegorie die eigenartige Wendung geben, daß die Griechen und Trojaner nur das Bild

der Helena-Ennoia gesehen hätten, während sie selbst bei dem obersten Gott weilte, so haben sie diesen Gedanken ebenfalls der griechischen Philosophie entnommen. (Vgl. Plato de republ. IX p. 586 ed Steph. Sext. Empiricus adv. mathem. VII p. 407 ed. Fabricius; Aristides, Orat. Platonic. I pro rhetorica p. 92 ed Canter; Euripides Helena 31 sq bei Simson a. a. O. 64 Anm. 65). Zuletzt ist Helena in den Körper jener tyrischen Hure gewandert. Da aber ist in Simon der oberste Vater selber vom Himmel herabgestiegen, um sie, das verlorne Schaf, zu befreien. Um jedoch den Nachstellungen der Engel zu entgehen, hat er sich den verschiedenen Himmelsregionen angepaßt. So ist er, den Engeln unbekannt, bis auf die Erde herabgekommen, als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. Auf diese Weise hat er die Ennoia von der Macht der Engel befreit, den Menschen aber durch seine Erkenntnis das Heil zugesichert (Rec. 2, 14 3, 47 Hippolyt Philos VI, 19 Cyrill Cat. 6, 14 Iren. I, 23. 3 Tert de anim. 34 Pseudotert. adv. omnes haer. 1 Epiphan. haer. 21, 2. 3 Theodoret haer. fab. I, 1 Philastr. 29).

Der gnostische Charakter dieses Systems ist unverkennbar, zumal in seiner Verwandtschaft mit der valentinianischen und ophitischen Gnosis. Und man wird Justin Recht geben, wenn er den Simon, der dieses gnostische System erfunden haben soll, in eine Reihe mit den übrigen Gnostikern, ja an ihre Spitze stellt. Denn vergleicht man es mit den genannten gnostischen Systemen, so wird man es auch als das einfachere und darum primäre bezeichnen müssen.

Aber das ist ebenso unverkennbar, daß der Simon dieses gnostischen Systems nicht selbst Gnostiker, sondern die Verkörperung der göttlichen Idee selber ist. In dieser Bedeutung ist er derselbe geblieben, der er in dem samaritanischen Kult geworden war. Alles andre ist gnostische Zutat.

Die Heimat dieses Systems ist Syrien. Nur hier konnte man daran denken, Personen kultischer Verehrung, wie den Simon = Sonnengott und die Helena = Mondgöttin, zu den Hauptakteuren eines gnostischen Welterlösungsdramas zu machen. Auf Syrien weist auch die Stelle, die dabei den Engeln und Erzengeln zugewiesen ist. Justin kennt schon die Grundzüge dieses Systems, das er in Syrien kennen gelernt haben wird. Es muß also vor ihm entstanden sein. Wenn nach Iren. I, 23, 4, dem Hippolyt Phil. VI, 19; Epiphan. haer. 21, 3 Theodoret haer. I, 1 Augustin de haer. 1 Eus. h. e. II, 13, 6 folgen, die Simonianer den Simon unter dem Bilde des Jupiter, die Helena unter dem Bilde der Minerva verehrten, so sind sie die Träger dieses gnostischen Systems gewesen. Denn unter dem Bilde der Minerva konnten sie nur dann jene Helena

verehren, wenn sie sie nicht mehr als Mondgöttin kannten, — daraus hätten sie eine Artemis-Diana machen müssen —, sondern wenn sie in ihr bereits die Personifikation der göttlichen Weisheit, die Ennoia des gnostischen Systems, sahen.

IV.

Wie auf syrischem Boden sich das gnostische System des Simonianismus aus dem samaritanisch-syrischen Simon- und Helenakult und dieser wiederum aus der abergläubischen Verehrung des historischen Simon Magus entwickelte, in ähnlicher Weise, jedoch in einer anderen Richtung, bildete sich der Simonianismus auch in Alexandrien aus.

Auch hier knüpfte er an die Bezeichnung Simons als der großen Dynamis Gottes an, wobei Simon entweder als der Offenbarer dieser Dynamis, also als ein Messias galt, oder aber mit ihr selbst gleichgesetzt wurde. Nach einer zweifachen Richtung aber entwickelte er sich im Unterschied von dem samaritanisch-syrischen Simonianismus. Einmal fehlt ihm vollständig das mythische Element, wie es besonders in dem Helenamythus zum Ausdruck kommt; an seine Stelle tritt vielmehr ein philosophisches Element, das dem alexandrinischen Hellenismus entnommen ist. Auf dieser Grundlage entfaltet sich sodann das gnostische Element in einer philosophisch-esoterischen Richtung, welche dem simonianisch-gnostischen System des Justin-Irenäus durchaus fehlt.

Skizzieren wir nun diese Entwickelung, so finden wir zunächst die auffällige Tatsache, daß in den Nachrichten über Simon, die uns nach Alexandrien weisen, der Helenamythus fehlt. Clemens Alexandrinus nennt ihn nicht, und auch Origenes scheint ihn nicht gekannt zu haben. Denn wenn Celsus, (bei Orig. c. Cels. V, 62), erwähnt, daß die Simonianer auch Helenianer hießen, weil sie einer Helena oder einem Helenus, der ihr Lehrer gewesen sei, Verehrung erwiesen hätten, so hat er zwar von der simonianischen Helena etwas gehört, bringt sie aber, weil er nichts damit anzufangen weiß, mit dem im Altertum berühmten Weissager Helenus zusammen. Origenes aber hat, wie es scheint, auch nicht viel mehr davon gewußt wie Celsus. Denn während er wohl auf den Vorwurf des Celsus, daß die Christen auch Simonianer hießen, zu erwidern weiß, die Simonianer erkennten nicht Jesus als den Sohn Gottes, sondern Simon als die Kraft Gottes an, geht er über die Unkenntnis oder das Mißverständnis des Celsus hinsichtlich der Helena mit Stillschweigen hinweg — ein Anzeichen dafür, daß auch er von der Helena nichts wußte.

Während also Helena hier fehlt, erhält Simon selbst, als die Kraft Gottes, eine Bezeichnung, die Justin und die ihm folgenden Häreseologen nicht kennen, den Namen ἑστώς. Zum ersten Mal stoßen wir auf diesen Namen bei Clemens Alexandrinus, der Strom II, 11, 52 bemerkt: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ ἑστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι τρόπον βούλονται. Ebenso finden wir ihn auch in den klementinischen Πράξεις Πέτρου wieder (vgl. Rec. 1, 72 cf. 2, 11 3, 47 adserentem se esse quendam stantem, hoc est alio nomine, Christum; 2, 7 et Christum putari atque stantem nominari. Hom. 2, 22 ἐνιότε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος, ἑστῶτα προσαγορεύει vgl. 2, 24 18, 6. 7. 12. 14). Beachten wir nun, daß die Klementinen gerade in diesen Zusammenhang (wenigstens in Hom. 2, 22) in auffälligem Widerspruch mit der übrigen Tradition erzählen, daß Simon seine Erziehung in Alexandrien genossen habe und in Alexandrien zu der Würde des Ἑστώς gelangt sei, so werden wir hierin ein weiteres Anzeichen dafür finden dürfen, daß gerade in Alexandrien ihm dieser Name beigelegt wurde. Darauf weist aber auch, daß dieser eigentümliche Ausdruck gerade in der alexandrinischen Philosophie gebräuchlich ist. Bei Philo steht er wiederholt, u. zw. als Beinamen des höchsten Wesens, wenn er schreibt de nominum mutatione (ed. Pfeiffer vol. IV p. 344: ὁ μὲν (θεὸς) κατὰ τὰ αὐτὰ ἑστώς de poster. Caini. l. c. 262 τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις; ebenso bei Clem. Alex. Strom. I 24, 163 δηλοῖ τὸ ἑστὼς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον φῶς vgl. VIII 10, 57 φῶς ἑστός. Was nun die Bedeutung dieses Ausdruckes anlangt, so sieht Rec. 1, 72 ebenso Hom. 2, 22 darin eine andre Bezeichnung für Christus. In gleicher Weise wird Hom. 18, 6. 7. 2. 14 der Ausdruck ἑστώς mit dem Ausdruck υἱός gleichgesetzt. Es haben sich infolgedessen viele Ausleger, wie z. B. Ritschl, dazu verleiten lassen, in dieser Bezeichnung einen Beweis für das Pseudomessiastum Simons zu erblicken. Erwägt man jedoch, daß der Verfasser der klementinischen Πράξεις Πέτρου schon darin irrt, wenn er hierin eine Selbstbezeichnung Simons findet, so wird man ihm überhaupt nicht viel Verständnis dafür zutrauen. Dieser Verdacht wird dadurch verstärkt, daß er überhaupt nichts rechtes mit dieser Bezeichnung anzufangen weiß. So erklärt er zwar Rec. 2, 7: Hac autem appellatione utitur, quasi qui neget posse se aliquando dissolvi, adserens carnem suam ita divinitatis suae virtute compactam, ut possit in aeternum durare. Hinc ergo stans appellatur, tanquam qui non possit ulla corruptione decidere (cf. 2, 11 3, 47). Zugleich bringt er aber diese Erklärung in eine Verbindung mit der Legende von dem Sturze

des Dositheus, der vorher die Würde eines ἑστώς getragen habe und in demselben Augenblick, als er ihrer durch Simon beraubt wurde, gestorben sei; denn er war ja da nicht mehr der ἑστώς.

War er daher auch im Besitz einer richtigen Erklärung, so besaß er doch dafür nicht das richtige Verständnis.

Dieses gewinnen wir erst, wenn wir uns an die philonische Bezeichnung Gottes als des ἑστώς halten. Danach ist er nicht ein andrer Ausdruck für den Messias, sondern für Gott selbst. In diesem Sinn ist auch Simon, als die große Kraft Gottes, ähnlich wie in Samarien, auch hier in Alexandrien als Gott selbst, genauer, als das unveränderliche Urwesen der Welt, das unvergänglich und ewig ist, betrachtet worden; vgl. Rec. 2, 7. Der Pseudomessias, der früher ein Zauberer war, ist Gott geworden, aber nicht wie in Samarien in mythischem, sondern in philosophischem Sinne.

Diese alexandrinische Ausgestaltung des Simonianismus ist nun aber auch noch nicht das letzte Glied der Entwicklung überhaupt. Wie viel mehr an jenen samaritanisch-syrischen Zweig, so setzt sich auch an diesen alexandrinischen ein gnostisches System an, das, von jenem wesentlich verschieden, nur unter der Voraussetzung eines alexandrinischen Simonianismus verständlich ist, wie wir ihn gekennzeichnet haben; es ist das gnostische System, welches Hippolyt, Philos. VI, 7—18 auf Grund eines bei den Simonianern in kanonischen Ansehen stehenden Buches, der ἀπόφασις μεγάλη, entwickelt. Allerdings hat man, da man die bedeutende Differenz zwischen diesem gnostischen System und dem, welches aus der Schilderung der übrigen Häreseologen bekannt ist, sich nicht erklären konnte, die Behauptung aufgestellt, daß Hippolyt, der auch sonst nicht ganz schwindelfrei sei, sich dieses System der ἀπόφασις μεγάλη gleichsam aus den Fingern gesogen habe. Ehe man aber ein System, wie es Hippolyt entwickelt, als eine Erfindung betrachtet, wird man doch zuvor sich fragen müssen, ob es nicht existiert hat. Und unsre Untersuchung wird uns davon überzeugen. Denn abgesehen davon, daß auch Theodoret, haer. fab. I, 1 dieses System kennt, so zeigt es in der Schilderung des Hippolyt dieselben Grundzüge, die wir auch bei Clem. Alex. und in den Πράξεις Πέτρου wiedergefunden haben. Charakteristisch ist nämlich auch hier ein doppeltes. Vor allem ist auch hier nirgends auf den Helenamythus Bezug genommen, sodaß nicht einmal der Name Helena oder ἔννοια vorkommt. Sodann tritt auch hier die Bezeichnung ἑστώς durchaus in den Vordergrund, so daß auf ihr dieses ganze System geradezu basiert ist. Dabei wird der ἑστώς in derselben

Weise aufgefaßt, wie bei Philo die Gottheit. Der verborgene Urgrund aller Dinge ist die unbegrenzte Dynamis, die auch in stoischer Weise — und das mag auf Rechnung Hippolyts kommen — als Feuer bezeichnet wird. Dadurch, daß er nun aus dem Verborgenen in die Sichtbarkeit übergeht, bringt er zunächst aus sich die materiellen treibenden Kräfte der Welt in drei Syzygien hervor: νοῦϲ und ἐπίνοια; φωνή und ὄνομα (Theodoret setzt dafür irrtümlich ἔννοια ein) λογιϲμόϲ und ἐνθύμηϲιϲ. Indem sie auch als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Wasser bezeichnet werden, stellen sie zugleich die einzelnen Stadien des Weltprozesses dar, in dem der Urgrund der Dinge zu seiner Selbstentwicklung kommt. Wird nun die Dynamis aller Dinge in ihrem An und für sich sein als ἑϲτώϲ bezeichnet, insofern sie von aller Entwicklung unberührt ist, so heißt sie ϲτάϲ insofern sie in den genannten Syzygien in den Fluß der Dinge eingegangen ist; ϲτηϲόμενοϲ dagegen wird sie genannt, insofern sie das Ziel ihrer Selbstentwicklung, ihre Selbstvollendung, findet. Das aber geschieht in dem Menschen, in dem die göttliche Dynamis zu ihrer Ausbildung gelangen soll. Auf dieselbe Weise ist Simon Gott geworden, — wie die Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gelangt. Es leuchtet ein, daß in diesem System der ἀπόφαϲιϲ μεγάλη die Grundzüge wiederkehren, die wir in den alexandrinischen Nachrichten über Simon fanden: Umgekehrt finden diese ihre Erklärung in dem System der ἀπόφαϲιϲ. Wenn nämlich die klementinischen Πράξειϲ Πέτρου den Simon als den ἑϲτώϲ und ϲτηϲόμενοϲ ἀεί bezeichnen, weil er durch seine göttliche Dynamis die Unvergänglichkeit besitze, so wird dies nicht, wie sie es tun, durch eine Legende zu erklären sein, sondern durch die Grundgedanken des gnostischen Systems, wie es Hippolyt darstellt. Ebenso findet hier die sonst dunkle Stelle bei Clem. Alex. Strom. II, 11, 52 ihre Erklärung, wonach die Simonianer es als ihr Höchstes betrachten dem ἑϲτώϲ gleich zu werden. Das kann nichts anders bedeuten, als daß auch sie den Entwicklungsprozeß zu ihrer Selbsterlösung in sich darstellen wollen, durch den die oberste Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gekommen und Simon zu Gott geworden ist. Auch sie, die noch ϲτάντεϲ sind, d. h. im Fluß der Entwickelung stehen, wollen ϲτηϲόμενοι werden, d. h. in die selige und unbegrenzte Dynamis aufgehen, in der die Gottheit ihre Selbstvollendung findet. — Wenn die ἀπόφαϲιϲ μεγάλη sich als ein Werk Simons gibt, so ist sie eine Fälschung, die aus dem alexandrinischen Zweig der simonianischen Secte hervorgegangen ist. Sicher ist sie jünger als Clemens Alex. und die klementinischen Πράξειϲ Πέτρου, da ihre Grundanschauungen von dem ἑϲτώϲ, ϲτάϲ, ϲτηϲόμενοϲ und ihre Syzygien über

die Anschauungen hinausgehen, die wir in den Klementinen und auch sonst Hippolyt vorfinden. Wenn Hieronymus im Kommentar in Matth 24, als Behauptung Simons die Worte anführt: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego Paracletus, ego omnipotens, ego omnia dei, so wird als das zunächst liegende angenommen werden dürfen, daß sie auch der ἀπόφασις μεγάλη entstammen. Auch der Ausdruck sermo dei würde uns nach Alexandrien führen, als dem Orte, wo dieses System entstanden ist und von wo es nach Rom zur Zeit Hippolyts gebracht worden ist.

Von einem Zusammenhang dieses alexandrinischen Systems mit dem samaritanisch-syrischen wird nicht die Rede sein können, außer daß sie — als zwei verschiedene Äste — aus einem Stamm hervorgegangen sind; und es erscheint als eine gekünstelte Konstruktion, wenn Möller in Herzog RE[2] XIV S. 255f jenes aus diesem hervorwachsen läßt.

So sind beide gnostische Systeme mehr oder weniger selbständige philosophische Umdeutungen eines samaritanischen Kultes, der an die Person eines Magiers Simon anknüpfte. Daß dieser Kult eine Universalreligion gewesen sei, wie Harnack, Dogmengeschichte I[1], 179. 240 vermutet, müssen wir allerdings in Abrede stellen, da es sich dabei höchstens um eine samaritanische Volksreligion handelt, deren Propaganda kaum über Syrien hinausgekommen ist. Aber in den mehr oder weniger zahlreichen Kreisen seiner Anhänger weiter gepflegt, ist dieser Kult in Syrien unter griechischem, in Alexandrien unter jüdisch-hellenistischem Einfluß zu einer gnostischen Schulmeinung verkümmert, in analoger Weise, wie auch das Christentum in gnostischen Schulen umgeprägt und also weiter überliefert wurde.

Ohne jede innere Berührung mit christlichen Ideen stellt doch diese Entwickelung des Simonianismus eine historische Parallele dar zur Entwicklung des Christentums von seiner Urzeit bis zur Zeit der Gnosis: hier wie dort eine die Zeitgenossen in Staunen setzende geschichtliche Persöhnlichkeit, hier wie dort ihre göttliche Verehrung, hier wie dort ihre Umwertung zu philosophischen Spekulationen. —

War aber Simon, die große Kraft Gottes, ein Zeitgenosse der Apostel, kein Wunder, daß die gnostische Lehre, die seinen Namen trug, weil sie ihn selber zum Gegenstand hatte, einem Manne wie Justin der, mitten im Strom der christlich-gnostischen Bewegung stand, als der Anfang aller, auch der christlichen Gnosis und Simon selbst als der Archihäretiker erschien.

So ist es gekommen, daß zuerst Justin alle Häresien auf Simon zurückgeführt hat. Da nun auf dieser historisch unhaltbaren, aber zeitgeschicht-

lich wohl verständlichen Geschichtsauffassung die nachfolgenden Häreseologen ihre Darstellungen aufbauten, erschien Simon auch geeignet, der Repräsentant der verschiedenartigsten antikirchlichen und -christlichen Richtungen in jener Zeit der werdenden katholischen Kirche zu sein. Doch ist es erst der am Anfang des 3. Jahrhunderts lebende Verfasser der Klementinen gewesen, der ihn literarisch dazu verwendete, nicht etwa weil er in Simon bezw. dem simonianischen System alle diese Züge wieder gefunden hätte, sondern weil er in einer Persönlichkeit alle diejenigen geistigen Richtungen seiner Zeit darstellen und niederlegen wollte, mit denen die damalige Kirche zu kämpfen hatte, vor allem die Gnosis und das Heidentum. Daß dabei der Simon der Klementinen neben den Zügen eines historischen Magiers auch die eines falschen Messias, neben denen des samaritanischen gnostischen Simonianismus auch die des alexandrinischen, neben denen des judenfeindlichen Paulus auch die des Marcion, neben denen eines astrologischen Fatalisten auch die eines philosophisch gebildeten Heiden trägt, das alles beruht nicht auf Absicht, sondern auf Zufall. Und wie die willkürliche Verwertung heterogener Literaturwerke dieses phantastische Simonsbild gebildet, so ist die literarische Quellenkritik das Mittel, dieses vielköpfige Bild in seiner Zusammensetzung aufzuweisen und zu zeigen, was daran genuin simonianisch und was spätere Zutat ist.[1]

[1] In neuerer Zeit ist darauf hingewiesen worden, daß Simon sowohl in den Sibyllinen (vgl. Preuschen, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1901, 173ff. W. Schmiedel, Art. Simon Magus in Encyclop. Brit. p. 4546 sq) als auch in der Apocal. Joh 13, 11—17 cf. 16, 13 19, 20 20, 10 (vgl. Spitta, Offenbarung des Joh. Halle 1889 380ff. Erbes, Offenbarung des Joh. Gotha 1891 25ff.; Schmiedel l. c. p. 4547) als Antichrist dargestellt werde. Indem wir auf diese Frage nicht näher eingehen, bemerken wir nur, daß eine derartige Identifizierung Simons mit dem Antichrist an und für sich nichts Unwahrscheinliches an sich hat, daß aber dieser Antichrist Simon mit dem Antichrist Paulus nichts zu tun hat, den Preuschen in der Apocal. Elias (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1901. 169ff.) glaubt nachweisen zu können.

[Abgeschlossen am 18. April 1904.]

Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.

Von G. Klein in Stockholm.

In seinem Vortrage „Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums“ polemisiert Baldensperger mit Recht gegen Ritschl und seine Schule, denen es als feststehende Tatsache gilt, daß aus dem Spätjudentume nichts für die Erkenntnis des Christentums zu holen sei. Er sagt: „Die Verkennung der jüdischen Elemente in der Verkündigung Jesu und auch in der übrigen Literatur des NT hat nach ihm (Ritschl), wie bei den älteren Theologen überhaupt, die Erkenntnis der richtigen Tragweite der originalen Gedanken Jesu und Pauli und überhaupt die geschichtlich exakte Schätzung des Urchristentums verhindert.“ B. begrüßt daher mit Freude die von E. Kautzsch veranstaltete Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT und er erwartet ganz besonders von den messianisch-apokalyptischen Stücken in dieser Literatur eine Bereicherung unserer Kenntnisse und Erkenntnisse auf diesem Gebiete. Denn hier findet man eine große Verwandtschaft mit dem Christentum, „zunächst in formeller Hinsicht, dann aber auch in dem Ideengehalt.“ — Ohne mich weiter auf den Inhalt dieses anregenden Vortrages einzulassen, will ich Baldensberger in einem Punkte ergänzen. Ich will nämlich noch auf ein anderes literarisches Produkt des Judentums hinweisen, das den Forschern sicherlich nicht unbekannt ist, aber doch nicht in dem Maße bekannt, wie es eigentlich verdient. Ich meine die talmudisch-midraschische Literatur. In formeller Hinsicht und in dem Ideengehalt ist sie dem Evangelium vielleicht verwandter als die in griechischer Sprache geschriebenen und ins Äthiopische, Lateinische und Slavische übersetzten jüd.-apokalyptischen Texte. Vergessen wir zunächst nicht, daß Jesus und seine Jünger in Palästina gelebt und gewirkt haben, daß man also, um Jesu Lehre und Lehrweise richtig zu verstehen, in erster Linie bei den palästinischen Schriftgelehrten und nicht bei den alexandrinischen Philosophen und Apokalyptikern in die Schule gehen muß. — Um aber einen rechten Nutzen aus den talmudisch-midraschischen Schriften zu ziehen,

genügt es nicht, Parallelen zu den evangelischen Schriften herbeizubringen, wiewohl auch hier noch manches zu leisten ist, trotz der vorzüglichen Arbeiten, die wir bereits besitzen, sondern es gilt, nach der Methode des Midrasch, ich möchte sagen more judaico die Evangelien zu studieren. Denn die Evangelien enthalten einen Midrasch über Jesu Leben und Leiden, in dem seine Lehren in Form von Gleichnissen, Parabeln, Sentenzen hineingearbeitet worden sind. Sicher hat Jesus seine Lehren, den jüdischen Schriftgelehrten gleich, an Schriftworte angelehnt. Leider sind uns diese „Deraschoth" weder in seiner Muttersprache, noch in einer Übersetzung so überliefert, wie Jesus sie in Wirklichkeit gesprochen hat. Nach Papias hat man zuerst „Worte Jesu" gesammelt. Was darunter zu verstehen ist, könnte man auch aus einer analogen Sammlung der Juden, aus Pirke Aboth schließen. Diese heißen geradezu Mille d'aboth „Worte der Väter". Man hat weiter eine Sammlung der Meschalim, der Gleichnisse und Parabeln, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, angelegt. Ein Analogon dafür besitzen wir in der Meschalimsammlung des R. Meir aus der hadrianischen Zeit. Aus dem kleinen Rest seiner Gleichnisse, der uns aufbewahrt geblieben ist, ersehen wir, daß diese an Schriftworte angeknüpft sind. Es wird wohl auch ein Midrasch über den Tod Jesu existiert haben, analog dem Petirath Mosche, der vom Tode Moses handelt. — Um nun Jesu Lehre zu rekonstruieren, um zu verstehen, nicht allein was Jesus gesagt, sondern auch wie er es gesagt hat, dazu bedarf es einer genauen Kenntnis der midraschischen Vortragsweise. Denn die Evangelien, die wir besitzen, sind in griechischer Sprache bearbeitete Midraschim. Mit Rücksicht auf ihre griechischen Leser haben die Verfasser es sich angelegen sein lassen müssen, eine fließende Darstellung zu geben. Und das konnte nur dadurch geschehen, daß man die mosaikartig eingestreuten Verse, die dem jüdischen „Derusch" eigen sind, aus dem Texte entfernte und mit der Hervorhebung des Hauptgedankens sich begnügte. Man lese nur eine Seite nach in Wünsches Bibliotheca rabbinica und man wird das Gesagte verstehen.

Einige wenige Beispiele werden genügen, dies deutlich zu machen.

1) Jesus, der Bräutigam. Das Bild vom Lappen.

Markus 2 und Parall. wird berichtet, daß Schriftgelehrte und Pharisäer darüber ungehalten waren, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß. „Und da es Jesus hörte, sagte er zu ihnen: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken." Weiter wird Jesus darüber

interpelliert: warum die Jünger Johannis und die Pharisäer fasten und seine Jünger das nicht tun? „Und Jesus sagte zu ihnen: können denn die Brautführer fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? ... Niemand setzt einen ungewalkten Zeuglappen auf ein altes Kleid u. s. w.“ — Nach meinem Dafürhalten hat Jesus diese seine Rede an die Pharisäer und an seine Jünger mit Bezug auf Jes 61 gehalten. Der Prophet ruft begeistert aus: „Der Geist des Herrn, Jahwes, ist auf mir, wie der Geist Jahwes mich gesalbt, Heil zu künden den Armen, mich gesandt, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind.“ So kommt auch Jesus nur zu den Kranken und nicht zu den Starken.

Der Prophet fährt fort die Trauernden zu trösten indem er anordnet, „ihnen zu geben Schmuck statt der Asche“ und V. 10 ruft er aus: „Wonniglich freue ich mich des Herrn, es jauchzet meine Seele in meinem Gotte, denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan, wie ein Bräutigam anlegt den feierlichen Schmuck.“

Jetzt also ist die Trauer zu Ende. Das Symbol der Trauer, die Asche אפר, wird vertauscht mit dem Symbol der Freude, dem פאר des Bräutigams. An diesen Gedanken knüpft Jesu an, indem er seinen Jüngern zuruft: „Können denn die Brautführer fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ Freilich fasten die Jünger Johannis. Aber jetzt sind andere Zeiten. Und in dem Bilde vom Lappen belehrt Jesus seine Jünger über den Unterschied, der zwischen ihm und Johannes besteht. Während Johannes sich mit dem Renovieren des Alten begnügt, will Jesus alles neu machen. Er ist kein Freund von Flickwerk. „Niemand flickt einen Lappen von neuem Tuch an ein alt Kleid.“ Auf dieses Bild ist Jesus wieder durch das Wort des Propheten gekommen: „denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan.“

Daß Jesus sich mit dem Kapitel Jes 61 mehr als oberflächlich beschäftigt hat, geht hervor aus Lc 4, 16f., vgl. die Parall.

2) Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Der verdorrte Feigenbaum. Lc 19, 41—44. Mc 11, 12—14.

Auf den Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem folgt bei Lukas die Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Bei Markus folgt auf diesen Bericht „der verdorrte Feigenbaum“ I.

Ich glaube, daß Jesus seiner Predigt über die Zerstörung Jerusalems Jer 8 zu Grund gelegt hat. Die Situation ist dieselbe. Beide sind erbittert über das Treiben des Volkes im Tempel und mit Jeremias klagt Jesus, daß Israel aus dem Bethaus eine Mördergrube gemacht hat.

41. „Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt an, und weinte über sie (vgl. Jer 8, 23)

42. und sprach: wenn doch auch du erkannt hättest an diesem deinen Tage, was zu deinem Frieden ist, nun aber ward es vor deinen Augen verborgen.“

So klagt Jeremia: Sie heilten die Wunde der Tochter meines Volkes leichthin, sprechend: Frieden, Frieden, und doch ist kein Frieden (Jer 8, 11).

V. 43 und 44 ist eine Zusammenfassung all der Strafen, die über Jerusalem kommen werden. Vgl. dazu Jer 8, 10. 12 und die Parallele Jer 6, 6—15 die ursprünglich zu 8 gehört, was sich aus LXX ergibt. Jer 6, 6 ושפכו על ירושלים סללה entspricht dem παρεμβαλοῦcιν οἱ ἐχθροί cου χαρακά cοι.

Von Wichtigkeit ist der Schluß des 44. Verses: ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνωc τὸν καιρὸν τῆc ἐπιcκοπῆc cου. Hier finden wir noch Überreste aus Jer 8, 12 = 6, 15, nämlich in den Worten לא ידעו und בעת פְּקֻדָּתָם vgl. LXX.

Jesus fuhr dann wahrscheinlich fort mit Jer 8, 13 dem Volke zuzurufen: „Ein Ende will ich mit ihnen machen, ist der Spruch Jahwes, keine Trauben bleiben am Weinstock und keine Feigen am Feigenbaum und das Blatt welkt ab.“

Daran knüpft die Erzählung vom Feigenbaum Mc 11, 12—14.

3) Die beiden Schächer.

Eb. Nestle hebt mit Recht hervor (in dieser Zeitschrift III, S. 169), daß Josef in der Leidensgeschichte als Jesu Vorbild erscheint und daß auch die zwei Schächer, zwischen denen Jesus gekreuzigt wird, an die zwei Mitgefangenen des Josef erinnern. Nestle hat sich aber eine sehr gewichtige Beweisstelle für diese Behauptung entgehen lassen.

Bekanntlich schmähen nach Markus und Matthäus beide Schächer Jesus. Nach Lukas dagegen ist es nur einer, der schmäht, während der andere als reumütiger Sünder den Lästerer darüber zur Rede stellt und ihn auf die Unschuld Jesu hinweist. Und zu Jesus sich wendend, spricht der Schächer: μνήcθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃc ἐν τῇ βαcιλείᾳ cου. —

Ich glaube, daß wir es hier mit den Worten zu tun haben, die Josef an den Mundschenk gerichtet hatte, Gen 40, 14: Möchtest du aber auch meiner gedenken, wenn es dir wohlgeht. כאשר ייטב לך wurde nach Midraschart gedeutet לעולם הבא שכולו טוב, wenn es dir wohlgeht in dem zukünftigen Äon, wo alles gut ist, vgl. über Deut 22, 7 Jer. Chagigah II, 9 und Parallele. So kam die βαcιλεία in unseren Text.

Über die „Sachverwandtschaft“ des Begriffes „Reich Gottes“ mit

dem des „zukünftigen Äon“ vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 110 und Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 107.

4) Der ungenähte Rock Jesu und das Priestergewand Mose.

A. a. O. will Nestle den ungenähten Rock Jesu mit Josefs „buntem Rock“ in Zusammenhang bringen. Er verweist auf die syr. Lexikographen, welche כותינא דפדיתא erklären: „ein Kleid, das ganz gewoben ist mit seinen Ärmeln.“

Da die jüdische Tradition für פסים diese Deutung nicht kennt, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß syrische Christen, denen Josef als Vorbild Jesu bekannt war, gerade auf Grund von Joh 19 פסים als ungenähten Rock fassen.

Man wird daher genötigt sein, sich nach einem andern Vorbild für den ungenähten Rock Jesu umzusehen.

Ich führe zunächst die auch Nestle bekannte Stelle aus Jos. Ant. 3, 7 an. Vom Rocke des Hohenpriesters heißt es dort: Dieser Rock besteht nicht aus zwei Stücken, so daß er auf den Achseln und in den Seiten eine Naht hätte, sondern er ist, so lang er ist, von oben herab aus einem Faden gewebt und hat oben am Halse nicht etwa eine Öffnung in der Quere, sondern einen Schlitz der Länge nach von der Brust bis in die Rückenmitte, welche ringsherum eingefaßt ist, so daß das Unschöne des Schlitzes nicht sichtbar wird. Gleicherweise ist der Rock auch da aufgeschlitzt, wo die Hände hervorkommen.

Mit einem solchen Rock läßt die jüdische Tradition Moses seines Priesteramtes walten. Taanith 11b wird gefragt: Womit [in welchem Gewande] fungierte Mose während der sieben Tage der Einweihung der Stiftshütte? in einem weißen Kittel, an welchem keine Naht war. בחלוק לבן שאין לו אימרא. Erklärend fügt Raschi hinzu: תחוב היה מחוט אחד כל החלוק, der ganze Kittel war aus einem Faden gewoben.

Ich vermute, daß dieses Priestergewand Moses das Vorbild des ungenähten Rockes Jesu war. Es ist bekannt, daß in der Ausgestaltung des Messiasbildes der Prophet Mose keine geringe Rolle gespielt hat.

In meiner demnächst erscheinenden Arbeit: Essäismus und Christentum, behandele ich in dem Kapitel: Mose, ein Vorbild des Messias, diesen Gegenstand ausführlicher.[1] Ich führe daher hier nur ein Exempel an.

---

[1] vgl. das Referat über meinen Vortrag: Essäismus u. Christentum in Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Paris 1900. Fascicule II. Religions dites Sémitiques et Christianisme p. 171. Paris 1902. Ferner meine Arbeit: Schem hammephorasch. Ett bidrag till könnedomen om esseismen och urkristendomen. Stockholm 1902.

Num 14 zeigt uns Israel in seinem tiefsten Verfall. Hart an der Grenze des heiligen Landes sehnt es sich nach einem Oberhaupt, um unter dessen Führung nach Ägypten zurückzukehren. Josua und Kaleb, die zu mutigem Ausharren mahnen, werden mit Steinigung bedroht. So verhöhnen sie das Werk ihres Lehrers und Führers Mose. Und weil ihr Sündenmaß voll ist, so muß die Gerechtigkeit Gottes eingreifen: der Untergang Israels ward beschlossen. Da wendet sich Mose betend an die Gnade und Langmut Gottes und spricht: Vergib doch die Missetat dieses Volkes nach der Grösse deiner Gnade u. s. w. Auf c. 14 folgt eine Verordnung über die künftige Abhaltung des Opfers. Von der Wirkung des Sündopfers heißt es c. 15, 26: Und es wird vergeben werden der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdling, der sich aufhält in ihrer Mitte; denn vom ganzen Volke geschah es aus Versehen.

Gleich Moses betet auch Jesus in der schwersten Stunde seines Lebens nach Lc 23, 33: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.

5) Johannes verkündigt den Messias. Mc 1, 8.

Johannes sagt: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen.“ Auch diese Verkündigung war aller Wahrscheinlichkeit nach an Schriftworte angeknüpft.

Johannes hat mit Wasser zur Buße getauft, wie geschrieben steht (Ez 36, 25): „Und ich sprenge reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet; von all eueren Unreinheiten und von all eueren Götzen will ich euch reinigen.“ Jesus wird Größeres tun, er wird mit Geist taufen, wie geschrieben steht (Ez 36, 26. 27): „Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . . Ja, meinen Geist will ich in eure Brust geben, und will machen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und danach tuet.“

6) Die Taufe Jesu. Mc 1.

„Und alsbald, da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln sprach: du bist mein geliebter Sohn.“

Eine wichtige Parallele bietet Berachoth 3a, aus der ich nur die hierher gehörigen Worte anführe: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת „Ich hörte ein Batkol (Stimme vom Himmel) girrend wie eine Taube, das da sprach . . .“

Ich glaube, daß auch im evangelischen Berichte die Taube nicht zur näheren Bezeichnung des Geistes, sondern wie im Talmud zur Cha-

rakterisierung der Himmelsstimme gehörte. Und die älteste Überlieferung mag so gelautet haben: da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln, wie eine Taube, sprach ... Hebräisch übersetzt würde die Stelle lauten: ויהי כאשר עלה מן המים נפתחו השמים[1] ותפל עליו הרוח[2] ובת קול מן השמים מנהמת כיונה ואומרת.[3]

7) Die Versuchung Jesu. Mc 1, 12—13, Mt 3, 13—17, Lc 4, 1—13.

Nach dem synoptischen Schema hat die messianische Wirksamkeit Jesu erst nach dem Tode des Johannes begonnen. Welche Vorstellungen Jesus mit dem Messiasbegriffe verbunden hat, darauf geben uns die Evangelien keine bestimmte Antwort. Bekannt ist uns dagegen das Messiasideal seiner jüdischen Zeitgenossen. Die jüdische Elite, die Anawim und Ebjonim haben „Tikkun olam be-Malkut Schaddai" die Verbesserung der Welt durch das „Reich Gottes" zum Mittelpunkt ihres Hoffens und Sehnens gemacht. Andere haben überschwengliche irdische Erwartungen an die Endzeit geknüpft. Nicht allein Heilsgüter, sondern auch unermeßliche irdische Güter sollten denjenigen, die so lange geharrt und gehofft als Gotteslohn zu Teil werden. Man erwartete eine buchstäbliche Erfüllung namentlich des in Deuterojesaja 60 Geweissagten. Jesus, der nach der Überlieferung auf dem Niveau seiner jüdischen Zeitgenossen stand, wird wohl auch das Messiasideal der jüdischen Mehrheit sich zu eigen gemacht haben. Und als ihn der Gedanke erfasste: du bist der Mann, du bist berufen, das Werk des Täufers fortzusetzen und zu vollenden, so ward es ihm klar, daß Gott ihn an die Spitze seines Reiches stellen und ihm die Reiche der Welt untertan machen würde. In diesem Glauben an seinen politisch messianischen Beruf wurde er von seinen Jüngern unterstützt (vgl. Mc 10, 35—40; Mt 20, 20—23). Und wer weiß, ob seine Jünger sich überhaupt ihm angeschlossen hätten, wenn Jesus sich nicht als Bändiger der römischen Tyrannis gefühlt hätte.

Keiner seiner Jünger war indessen so eifrig, Jesus zu einer politischen Aktion zu treiben, wie Petrus. Dieser Eifer des heißblütigen Apostels hat aber das gerade Gegenteil zur Folge gehabt. Allmählich wird es Jesus klar, daß sein Reich nicht von dieser Welt sein kann. Ihm geht die Bedeutung der sühnenden Kraft der Leiden auf. Nicht in Jes 60, sondern in c. 53 ist ihm sein Plan und sein Beruf vorgezeichnet. Arm

[1] Ez 1, 1. [2] Jos 11, 5.

[3] Vgl. die Taufgeschichte im Hebräerevangelium, die vom Herabkommen der Taube nichts weiß.

und elend sein, wird zum Freibrief, Bürger im Reiche Gottes zu werden. Kraft dieser Erkenntnis fühlt Jesus sich jetzt als Messias und er ruft seinen Jüngern zu: will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir.

Wir kennen den Eindruck nicht, den diese Botschaft auf die Jünger Jesu ausgeübt hat. Soviel steht indessen fest, daß der Eifrigsten einer, der bei Cäsarea Philippi seinen Meister förmlich dazu zwang, öffentlich Farbe zu bekennen, Petrus nämlich, der erste der Jünger, der Jesus anspricht: du bist Christus, entsetzt gewesen sein muß, als er vernahm, daß der Menschensohn viel leiden werde und daß die Herren dieser Welt ihn gleich einem Missetäter behandeln werden. Petrus wird nun irre an seinem Meister und der Meister wohl auch an seinem Jünger. Mittlerweile hat Jesus, wohl früher als man erwarten konnte, recht behalten. Es kamen die Leiden und mit diesen der schmähliche Tod. Noch in den letzten Stunden seines Meisters spielt Petrus eine klägliche Rolle. Wer so endet, kann nicht der Auserwählte des Herrn sein. Das ist Petri feste Überzeugung und darum verleugnet er seinen Meister. Durch den Tod Jesu aber und infolge der nach diesem Tode eingetretenen, für uns aber unbekannten Vorgänge geht indessen auch in Petrus eine Verwandlung vor. Jetzt wird Jesus wieder für ihn der Messias. Und Petrus wird die Säule der Apostel und man vergißt es ihm nimmer, daß er der erste gewesen, der zu Jesus gesprochen: du bist Christus. Freilich vergißt man auch das nicht, daß er seinem Meister schwere Stunden bereitet, und den Niederschlag aller petrusfeindlichen Berichte besitzen wir noch in den Evangelien; ihre Zusammenfassung ist der Bericht von der Versuchung Jesu.

Gehen wir nun diesen Spuren an der Hand der Evangelien nach.

Nach Mc 1, 24 ist es ein Mensch mit unreinem Geist, der zu Jesus spricht: wir wissen, wer du bist: der Heilige Gottes. Nach meinem Dafürhalten stammt dieser Bericht aus einem petrusfeindlichen Kreise. Man konnte Petrus das Verdienst nicht absprechen, zuerst Jesus als Messias erkannt zu haben, aber das, so sagte man, hat Petrus aus unreinem Geiste gesprochen.

Eine andere Rezension besitzen wir in Mc 3, 11. Da sind es unsaubere Geister, die Jesus erkennen und vor ihm niederfallen und schreien und sprechen: Du bist Gottes Sohn. Die unsauberen Geister sind keine anderen als Petri Gesinnungsgenossen, die in Jesus einen politischen Messias, einen irdischen König erkennen und ihm königliche Ehren erweisen.

Die dritte Rezension haben wir endlich in Mc 8. Jesus befragte

seine Jünger: ihr aber, was sagt ihr, was ich sei? Antwortet ihm Petrus: du bist der Christus.

Daß alle drei Rezensionen auf eine Urquelle zurückzuführen sind, läßt sich noch aus der Antwort erkennen, die Jesus dem Menschen mit unreinem Geist, den unsauberen Geistern und dem Petrus erteilt.

Mc 1 liest man: Und Jesus bedrohte ihn: verstumme. Mc 3 heißt es: Und er bedrohte sie heftig, daß sie ihn nicht offenbar machen. Und ebenso Mc 8: Und er drohte ihnen, daß sie niemanden von ihm sagen sollten.

Am deutlichsten geht das aber aus der Darstellung in Mc 8 hervor. Jesus spricht von seinen ihm bevorstehenden Leiden. Dann lautet der Bericht also: „Und Petrus zog ihn an sich und begann ihn zu schelten. Er aber wandte sich um, und da er seine Jünger sah, schalt er den Petrus: weiche hinter mich, Satan, du denkst nicht was Gott ansteht, sondern was Menschen."

Mit anderen Worten: Petrus wollte Jesus zum Nationalhelden haben, er sollte ausführen, was den Menschen wohlgefällig ist und das hat Jesu heiligen Zorn erregt, daß er Petrus Satan schilt.

Hier ist die Quelle für den Bericht von dem Kampfe Jesu mit dem Satan. Der Satan, der Jesu in verlockender Weise auf die Reiche dieser Welt hinweist, ist kein anderer als Petrus. Dieser mochte in seinem starken Glauben auf die Freuden der messianischen Zeit hingewiesen haben, auf die Herrlichkeiten und Güter, die nach prophetischer Aussage dem Messias zu Teil werden sollen. Ganz besonders wird diese zukünftige Macht und Herrlichkeit in Jesaja 60 geschildert. Dort ist die Rede von Kamelen, die von Midjan, Epha und Saba kommen beladen mit Gold und Weihrauch, von Schafen Kedars und Widdern von Nebajot, die auf dem Altar des Herrn geopfert werden sollen. V. 10 heißt es: Und die Söhne der Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige dich bedienen.

Ich vermute nun, daß in der Versuchungsgeschichte ursprünglich dem Satan-Petrus das 60. Kapitel aus dem Propheten Jesaja in den Mund gelegt wurde. Das hat natürlich einer späteren Zeit, in der man Petrus von jeder Schuld rein waschen wollte, nicht mehr gepasst und man hat sich nach einem Ersatz für Petrus umgesehen. Und dieser wurde auch in Judas Iskarioth gefunden. Beweis dafür ist die Darstellung des Petrusbekenntnisses im vierten Evangelium 6, 67 ff.: Jesus sprach zu den Zwölfen: ihr wollet doch nicht auch fortgehen. Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte des ewigen

Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes. Antwortete ihm Jesus: habe ich nicht euch Zwölfe ausgewählt? und einer von euch ist ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem Sohne Simons des Iskarioten.

So ist die Ehrenrettung Petri gelungen und von der Versuchungsgeschichte ist uns nur ein Fragment geblieben. Aber aus diesem Fragmente noch, wie es uns der älteste Evangelist Markus überliefert, kann man auf den ursprünglichen Inhalt schließen. Ich vermute nämlich, daß die Worte: „und wurde versucht vom Satan und war bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm“ Reste der Zitate aus Jes 60 sind. Wir erinnern uns, daß dort von Tieren die Rede ist und für Jes 60, 10: „und ihre Könige (מלכים) werden dich bedienen“ las man מלאכים „Engel“ und daraus wurde „und die Engel dienten ihm.“

Daß man sich in urchristlichen Kreisen mit Jes 60 beschäftigt hat, geht noch aus Mt 2 hervor. Was über die Magier aus dem Morgenlande und über die Austeilung der Gaben berichtet wird, kann nur als „Erfüllung“ von Jes 60 verstanden werden.

[Abgeschlossen am 19. März 1904.]

Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in ’s Gravenhage.

I.

Als mir vor zwei Jahren die freundliche Gelegenheit geboten wurde, in dieser Zeitschrift meine Abhandlung über die Logosstellen in Justins Apologien zu veröffentlichen, teilte ich als mein Ergebnis mit, daß uns in Justins Apologien zwei Schriften vorlägen, eine von Justin und eine von einem alexandrinischen Juden-Christen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet wurden. Es dünkte mich der einzige Weg zur Auflösung der bisher ungelösten Schwierigkeiten.

Eine weitere kritische Prüfung hat mir nicht nur das bisherige Resultat bestätigt, sondern mir auch mehr und mehr den Gedanken nahe gelegt, eine Wiederherstellung der ursprünglichen Form zu versuchen. Mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch verbunden ist, weiß ich wohl. Dennoch scheint er mir nicht vergeblich zu sein.

Daß die Apologie (I und II), wie sie uns jetzt vorliegt, unmöglich das Werk eines einzigen Schriftstellers sein kann, darüber ist kein Wort mehr zu verlieren. Veil[1] gibt eine Übersicht über den Inhalt und den Gedankengang der justinischen Rechtfertigung des Christentums.[2] Diese Übersicht mit ihren Abteilungen und Unterabteilungen, wozu nicht nur die Ziffern I, II und III, und die Buchstaben A und B, sondern auch die Ziffern 1, 2 und 3 und die Buchstaben a, b, c, d, ja sogar die griechischen α, β, γ, δ in stets neuen Combinationen verwendet werden, während für mehrere „Episoden“ gar kein Obdach zu finden ist, liefert

[1] Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I und II), eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Straßburg, 1894.

[2] S. 58—64.

den besten Beweis für meine Behauptung und zeugt mehr für die Gewandtheit des Verfassers dieser Übersicht, als für die Geschicklichkeit des griechischen Apologeten.

Man hat es sich überhaupt mit der Sache ziemlich leicht gemacht. Widersprüche seien nichts Wunderbares; sie kämen fast bei jedem Schriftsteller vor! Als ob jedermann, der Kritik übte, das nicht wüßte! Wenn man jedoch überall Nähte und Ritze sieht, die man niemals gesucht, sondern zu sehen genötigt worden ist, braucht man doch nicht auf Grund einer handschriftlichen Überlieferung, um deren Text es, wie Harnack, Veil u. a. nachgewiesen haben,[1] so schlimm steht, sich abschrecken zu lassen, die Apologien dort zu zerschneiden, wo die Ritzen von selbst den Weg dazu zeigen.

Die Sache würde sehr viel schwieriger sein, wenn die Aussagen des Eusebius uns keine Handhaben darböten und wenn zweitens der Inhalt der einzelnen Abschnitte uns nicht mannigfach den Weg zeigte. Eusebius ist nicht nur in textkritischer Hinsicht größeres Gewicht beizulegen als gewöhnlich geschieht, sondern auch in geschichtlicher Beziehung sollten seine Berichte genauer in betracht gezogen werden. Schon in meinem obenerwähnten Aufsatz habe ich darauf hingewiesen, daß die Beschaffenheit der Apologien es wahrscheinlich mache, daß die Stücke, die Eusebius aus Apol. II als aus I stammend zitiert, auch wirklich in der ersten Apologie gestanden haben.[2]

Die Stücke, die Eusebius aus Apol. II zitiert, sind: die bekannte Geschichte des Christenprozesses unter Urbicus (II, 2) der Anfang des folgenden Paragraphen „κἀγὼ οὖν προcδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομαcμένων ἐπιβουλευθῆναι“, und ein Teil von II, 12: Καὶ γὰρ αὐτὸc ἐγώ . . . . . . bis φονευθηcόμενον, wo Justin von seiner eigenen Bekehrung zum Christentum spricht.

Das erste Zitat führt er auf diese Weise ein: Ὁ δ' αὐτὸc ἀνὴρ (Ἰουcτῖνοc) πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνοc ἑτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρηcάντων ἐν τῇ προτέρᾳ μνημονεύει ἀπολογίᾳ, χρηcίμωc τῇ ὑποθέcει καὶ ταῦτα ἱcτορῶν. γράφει δὲ ὧδε· „γυνή τιc κ. τ. λ.“[3] An Deutlichkeit lassen diese Worte nichts zu wünschen übrig. Die Bemerkung, Justin habe die Apologien in anderer Reihenfolge gehabt als wir, verliert alle Berechtigung, wenn man erwägt, daß Eusebius das Zitat aus Apol. II, 12 in derselben Schrift gelesen hat (ἐν ταὐτῷ) wie Apol. I, 29 und 31, näm-

[1] Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (Texte u. Unters. I, 1883, S. 1—300) S. 135.

[2] S. 302. [3] Euseb. H. e. IV, 17. 1. Laemmer, 25.

lich ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογίᾳ.[1] Apol. II, 3 hat er auch in der ersten Apologie gelesen. Nachdem er die Geschichte des Prozesses unter Urbicus erzählt, fährt er fort: τούτοις ὁ Ἰουστῖνος εἰκότως καὶ ἀκολούθως ἃς καὶ προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπιλέγει λέγων, und dann folgt der Anfang von Apol. II, 3. Also Apol. II, 2, 3, 12 hat Eusebius in derselben Schrift gelesen als Apol. I, 29 und 31.[2]

Der Anfang von Apol. II: Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην bleibt immerhin sehr auffallend. Mit Sylburg ist v. Otto der Meinung, Justinum indignatione commotum ex abrupto sic contexuisse exordium.[3] Späterhin spürt man aber von dieser Entrüstung wenig oder nichts mehr. Apol. II, 5 erzählt uns den Abfall der Engel; II, 6 bezeugt, daß man Gott, dem Herrn, keinen Namen beilegen kann; II, 7 finden wir die Behauptung, die Menschen handeln nicht, wie die Stoiker lehren, infolge eines Verhängnisses, sondern Gott habe sie mit freiem Willen erschaffen; II, 9 werden wir gewarnt, die Lehre von der zukünftigen Feuerstrafe nicht für Großsprecherei zu halten, weil es einen Unterschied gebe zwischen Tugend und Laster, wie sehr man sich auch bemühe, die Verschiedenheit der menschlichen Gebräuche dem gegenüber geltend zu machen; II, 10 haben wir wieder ein Stückchen Logoslehre und II, 11 gibt uns sogar die Erzählung von Herakles auf dem Scheidewege. Und wir fragen, wo der Mann geblieben sei, der „indignatione commotus" an seine Apologie eine Nachschrift hinzufügt.

Apol. II, 1 gehört zur ersten Apologie und damit auch Apol. II, 2

---

[1] Euseb. H. e. IV, 8, 3.

[2] Was Euseb. H. e. IV, 17 in der ersten Apologie liest, liest er H. e. IV, 16, 1 in der zweiten. Κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος, δεύτεραν ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι, θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ ... Dann folgen einige Zeilen weiter die Worte: Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οὕτως, ὥσπερ οὖν καὶ ἔμελλεν ὅσον οὔπω περὶ αὐτὸν συμβήσεσθαι, προλαβὼν ἀποσημαίνει τούτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι· κἀγὼ οὖν προσδοκῶ κ. τ. λ. Diese Inkonsequenz ist meiner Meinung nach nicht anders zu erklären als durch die Annahme, Eusebius habe nur durch Überlieferung von zwei Apologien Justins gewußt, in Wahrheit nur eine gehabt. Er glaubt es sei Crescens gelungen, Justin den Märtyrertod zu bereiten (H. e. IV, 16), nicht sehr lange nachdem er seine zweite Apologie geschrieben habe. Aber wenn er schon in der ersten Apologie die Vermutung ausspricht von Crescens getötet zu werden, wie kann er dann noch Zeit gefunden haben eine zweite Apologie zu schreiben? Er rettet sich aus der Verlegenheit, indem er den Bericht über Crescens anführt, als stünde er in der zweiten Apologie. Diese zweite Apologie hat Eusebius niemals gesehen. Er kannte nur eine Apologie, die, wie sich später zeigen wird, sicherlich nicht mit unseren Apol. I und II identisch gewesen ist. Was Veil, a. W. S. XXIII, 1 bemerkt, ist völlig ungenügend.

[3] Ed. III opp. Just. 1876, p. 194, annot. 2.

und 3. Es liegt auf der Hand, daß die drei unechten Briefe, die Briefe Hadrians[1], Antoninus und Marc Aurels hinter einander an die Apologie hinzugefügt sind. In der handschriftlichen Überlieferung ist die Reihenfolge: Apol. II, Apol. I, und dann die drei Reskripte. Veil meint, daß die ursprüngliche Reihenfolge diese war: Apol. I, Apol. II, während später die drei unechten Briefe angehängt worden sind. Mit Recht redet er dann von einer „seltsamen" Voranstellung von Apol. II.[2] Wie kann man das später als Apol. II bezeichnete Stück mitten aus dem Zusammenhang heraus genommen und der Apol. I vorangestellt haben? Soll es bloßer Zufall gewesen sein und, wie Veil sagt, die alte Bucheinteilung mit der Übertragung der Schrift auf Pergamentblätter verlorengegangen sein?[3]

Es kann sein! Niemand wird auf diese Frage eine genügende Antwort geben können. Welche Handschrift dem Codex Parisinus zu Grunde gelegen hat, oder aus welchem Grund die verschiedenen Stücke auf diese Weise geordnet sind, ist schwerlich auszumachen. Es genügt zu wissen, daß Apol. I und II als eine Schrift zusammengehören und ferner, daß konservative Kritiker wie Veil doch die Möglichkeit zugeben, daß mit der Übertragung der Bittschrift Justins auf Pergamentblätter die alte Einteilung verloren gegangen sein kann. Hat vielleicht der Abschreiber des Codex Parisinus oder der Abschreiber der ihm zu Grunde liegenden Handschrift mehrere solche Pergamentblätter in Unordnung vor sich gehabt und beim Abschreiben Ordnung zu schaffen gesucht? Jedenfalls brauchen wir uns bei dem Versuch, die Apologie Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, nicht allzu peinlich um die handschriftliche Anordnung zu kümmern.

Fangen wir mit Apol. II, 1 an: Der Text ist ziemlich verdorben, ὦ Ῥωμαῖοι streiche ich mit Boll.[4] Mit den MSS. lese ich ὑπὲρ ὑμῶν statt ὑπὲρ ἡμῶν und finde darin umsomehr einen Anlaß Apol. II, 1 auf I, 2 folgen zu lassen. Justin warnt Apol. I, 2 die Kaiser, nicht in unvernünftiger Leidenschaft sich selbst das Urteil zu sprechen. Er und seine Mitchristen können von niemandem etwas Böses leiden. Sie sind sich keiner Schuld bewußt. Er schreibt also: ἵνα μὴ προλήψει μηδ' ἀνθρωπαρεσκείᾳ κατεχόμενοι ἢ ἀλόγῳ ὁρμῇ καὶ χρονίᾳ προκατεσχηκυίᾳ φήμῃ

---

[1] Vgl. Keim, Rom und das Christentum, 1881, S. 559 und meine Abhandlung in Theol. Studiën, 1891, Bl. 422—426. Veil, a. a. O. S. 137—142.

[2] A. a. O. S. 137.

[3] A. a. O. S. XXVIII.

[4] Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1842, III, S. 27. Auch Veil, a. a. O. S. 114.

κακῇ τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέρωσιν. Die Heiden können den Christen das Leben nehmen, schaden aber können sie ihnen nicht.

Warum schreibt Justin denn seine Apologie? Er tut es ihretwegen. Er könnte schweigen. Das aber, was unter Urbicus vorgekommen ist (Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου) gibt ihm Veranlassung zu ihrem Besten zu schreiben (ὑπὲρ ὑμῶν). Die Worte χωρὶς τῶν πεισθέντων bis λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν lasse ich als Randbemerkung aus, wie auch die Worte καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες bis παρασκευάζουσιν. Der ursprüngliche Satz hat also gelautet: Πανταχοῦ γάρ, ὃ ἂν σωφρονίζηται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς κατ' ἔλλειψιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὁρμῆσαι . . . . und dann muß man das Fehlende selbst ergänzen, etwa: κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν εἶναι oder: φονεύειν αὐτὸν ὡς Χριστιανὸν παρασκευάζει. Das erste Einschiebsel war: χωρὶς τῶν πεισθέντων τοὺς ἀδίκους καὶ ἀκολάστους ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κολασθήσεσθαι, τοὺς δ' ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ (λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν) und das zweite: καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες ἐχθραίνοντες ἡμῖν καὶ τοὺς τοιούτους δικαστὰς ἔχοντες ὑποχειρίους καὶ λατρεύοντας, ὡς οὖν ἄρχοντας δαιμονιῶντας, φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Die MSS. haben vor der zweiten Einschaltung eine Lücke. v. Otto sagt[1]: non quod quidquam desit ad sententiae iuncturam sed quod deesse aliquid videretur. Er nennt sogar den Zusammenhang wie auch den Schluß des Satzes: aptissimus! Im Gegenteil ist aus dem holperichten Satze kein vernünftiger Sinn herauszubekommen! Erstens ist der Plural λέγομεν anstößig. Im Anfang lesen wir: Καὶ τὰ χθὲς . . . . πραττόμενα ἐξηνάγκασέ με, also Singular, und am Ende: τὰ πεπραγμένα ἀπαγγελῶ. Zweitens steht das διὰ τὸ δυσμετάθετον (sc. εἶναι) viel zu weit von ὃς ἂν σωφρονίζηται entfernt und kann auch nachher nicht mit einem Plural (παρασκευάζουσιν) verbunden werden. Dieser Plural soll veranlaßt sein durch καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες. Dann bekommen wir aber diesen Satz: ὃς ἂν σωφρονίζηται διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Wenn das Griechisch ist, dann hat es mit allen Regeln der Syntax ein Ende! Drittens hat ὃς ἂν kein Prädikat. Viertens kommt das spätgriechische Wort ἐνάρετος[2] oder ἐναρέτως nur in unechten Stücken in der Apologie vor.[3] Fünftens ist die Bemerkung, daß

[1] Opp. Just. ed. III, 1, 1, p. 196 ann. 11.

[2] Es kommt nur bei Herodian (Ende 2. Jahrh.) und bei Späteren vor (Pape).

[3] Apol. I, 4 Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ ἢ ἔπαινος ἢ κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο,

man überall den Tod der Christen sucht, nur diejenigen ausgenommen, welche Christen geworden sind, völlig sinnlos. Daß die Christen nicht den Tod der Christen suchen, steht doch außer Zweifel. Sechstens lehrt Justin nirgends, daß die Tugendhaften zur leidensfreien Vereinigung mit Gott gelangen. Apol. I, 8 sagt er, daß diejenigen, welche freudig zum Bekenntnis eilen τὴν παρὰ θεῷ διαγωγὴν empfangen werden, ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ. Veil übersetzt: wo das Böse keine Pein mehr schafft.[1] Ich übersetze: wo das Böse keine Macht mehr übt, wo es keinen Widerstand mehr leistet. Von ἀπάθεια ist hier nicht die Rede. Und was ist denn ἀπάθεια? Stumpfsinn oder Unempfindlichkeit und, bei den Stoikern, Leidenschaftslosigkeit.[2] Die Bedeutung: Leidensfreiheit habe ich nirgends angetroffen. Und endlich verrät die Dämonenepisode dieselbe Hand, die auch in Apol. I, 12 das Stück: Πεπείσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων .... ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστί eingeschaltet hat. In meiner Abhandlung über die Logosstellen bei Justin habe ich zu beweisen versucht, daß die Stellen, welche von den Dämonen handeln, mehr als verdächtig seien.[3] Apol. I, 1 wo der Zusammenhang durch die Einschaltung verloren gegangen ist, bestätigt diese Meinung vollends. Ich lese also:

Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου καὶ τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα ἐξηνάγκασέ με ὑπὲρ ὑμῶν, ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν, κἂν ἀγνοῆτε καὶ μὴ θέλητε διὰ τὴν δόξαν τῶν νομιζομένων ἀξιωμάτων, τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι. Πανταχοῦ γάρ, ὃς ἂν σωφρονίζηται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς κατ' ἔλλειψιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὁρμῆσαι (κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν αὐτὸν εἶναι). Ὅπως δὲ καὶ ἡ αἰτία τοῦ παντὸς γενομένου ἐπὶ Οὐρβίκου φανερὰ ὑμῖν γένηται, τὰ πεπραγμένα ἀπαγγελῶ.

Was Apol. II, 2 betrifft, das fast gänzlich in den MSS fehlt, tilge ich mit Bücheler[4]: ὃν Οὔρβικος ἐκολάσατο, ferner: εἰς δεσμὰ ἐμβαλόντα τὸν Πτολεμαῖον und: αὐτὸ τοῦτο μόνον. Auch halte ich am Schluß die

---

ἣν μή τι ἐνάρετον ἢ φαῦλον δι' ἔργων ἀποδείκνυσθαι δύνηται, eine Einschaltung, die fast wörtlich das Nämliche besagt als was wir acht Zeilen früher lesen: 'Ονόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων. Apol. I, 21, welches ganzes Stück unecht ist. Apol. I, 12 ist zwar von 'Αρωγοὶ bis ἀρχόντων ἀγαθῶν echt, aber im Anfang muß ἢ ἐνάρετον und ἢ σωτηρίαν getilgt werden. Hagen (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol., 65, 1848, S. 48) hat gefühlt, daß ἐνάρετον hier nicht am Platze steht. Ist hier doch nicht von Bösen und Guten, von Strafe und Belohnung, sondern nur von Übeltätern und Strafe die Rede. Er liest daher ἀναιρέτην. Wenn er aber ἢ σωτηρίαν stehen läßt, hat v. Otto Recht mit der Bemerkung: non respicit quae sequuntur (l. c. pag. 36, annot. 2).

[1] A. a. O. S. 5.

[2] Apol. I, 25, das nicht justinisch ist, wird Gott ἀπαθής genannt.

[3] A. a. O. S. 312, 327, 330. [4] Rhein. Mus. XXXV, 1880, S. 286.

Worte οὐδὲ φιλοσόφῳ (Eus.) καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ als aus der verdorbenen Aufschrift geflossen für unecht. Daß ein leidenschaftlich bewegter Mensch mit dem Tode vor Augen οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι κρίνεις, ὦ Οὔρβικε! ausgerufen hat, das kann ich mir leicht denken. Daß er aber noch οὐδὲ φιλοσόφῳ καισάρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ hinzugefügt haben soll, ist mir völlig undenkbar.[1]

Auf Apol. II, 2 lasse ich nach Eusebius unmittelbar den Abschnitt über Crescens folgen. Ich sage: nach Eusebius; denn ich bleibe trotz der Einwendungen von Harnack[2] und Veil[3] noch immer der Meinung, daß die Bemerkung Hist. eccl. IV, 17, 13 nichts andres bedeuten kann, als daß im Exemplar des Eusebius der Abschnitt über Crescens unmittelbar auf Apol. II, 2 folgte. Ich sage dieses nicht auf Grund des Wortes ἀκολούθως, denn dieses Wort heißt: in Übereinstimmung mit, und darum übersetze ich mit Veil: „folgerichtig". Die Art aber, auf welche Eusebius nach der Erzählung des Märtyrerprozesses IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt in IV, 16 zurückkommt, nötigt zu der Folgerung, er habe seine Leser über das unmittelbar Folgende der Erzählung, die er in seiner Quelle fand, belehren wollen. Wenn Eusebius vor Hist. eccl. IV, 17 noch nicht von Crescens gesprochen hätte und dann an die Erzählung des Prozesses unter Urbicus die Worte Justins angeknüpft hätte mit den Worten: hieran knüpft Justin εἰκότως καὶ ἀκολούθως die Voraussagung seines eigenen Todes an, dann brauchte die Anknüpfung keine unmittelbare zu sein. Jetzt aber verhält sich die Sache ganz anders. Warum kommt Eusebius am Ende von IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt IV, 16 zurück? Weil seine Leser durch die Reihenfolge, in welcher er erst über Crescens und dann über Urbicus spricht, leicht auf den Gedanken hätte kommen können, der Bericht über Crescens stehe in Justins Apologie vor der Erzählung des Märtyrerprozesses. Er will diesen möglichen Irrtum zurückhalten. Es ist ihm alles daran gelegen, seinen Lesern die Wahrheit mitzuteilen. Daß Eusebius ein so geriebener Schriftsteller gewesen sein soll, der jene feinen Mittel kannte, durch die der Autor den Geschichtsschreiber und die Leser ohne Aufsehen zu täuschen vermag[4], habe ich, wenigstens Justin gegenüber, niemals verspürt. Hier ist er sogar peinlich genau! Man merke wohl, daß Eusebius die Worte Justins „buchstäblich" anzuführen anfängt, mit folgendem u. s. w. Damit hat er nichts andres sagen

[1] Überweg (Grundriß d. Gesch. d. Philos., II, ed. 2, S. 38) will sogar die ganze kaiserliche Familie erwähnt haben!

[2] T. u. U. I, S. 139. [3] A. a. O. S. 119. [4] Harnack, T. u. U. I, S. 141.

wollen, als was jedermann mit einer solchen Bemerkung sagt. „Auf diese Erzählung läßt Justin schicklich und folgerichtig die oben von uns erwähnten Worte folgen: Auch ich erwarte nun, u. s. w.“ Welcher vorurteilsfreie Mensch würde diese Bemerkung anders auffassen, als daß die Worte: Auch ich erwarte nun, u. s. w. „unmittelbar“ auf diese Erzählung folgten? Und wenn in den MSS. zwischen dieser Erzählung und den Worten: Auch ich erwarte nun u. s. w. nicht fünf Kapitel stünden, würde es keinem in den Sinn kommen, sie anders aufzufassen.

Harnack und auch Veil meinen, daß der Zusammenhang der Rede gestört wird, wenn man c. 3 zwischen c. 2 und c. 4 einschiebt. C. 3 schließt sich recht wohl an c. 8 an; οἱ ὠνομαςμένοι sind dann nach Harnack die Dämonen; nach Veil die Dämonendiener, und c. 9 init. mit seinem Hinweis auf die νομιζόμενοι φιλόcοφοι sei nach dem Schluß der auf den Cyniker bezüglichen Ausführungen nichts weniger als befremdlich. Hört man dagegen Maranus, den v. Otto mit Zustimmung anführt,[1] dann bekommt man einen ganz anderen Eindruck: Totus hic de Crescente locus quum percommode (sic!) cum martyrum historia connectitur, tum vero positus, us antea, inter haec verba c. 8 ὁ ἡμέτερος διδάςκαλος ἐδίδαξε, ubi Justinus de aeterno igne disserit, et ista nunc proxime sequentia c. 9 Ἵνα δὲ μή τις εἴπῃ etc., ubi philosophorum adversus ignem aeternum cavillationes refellit, sententiae seriem, ut quisque facile perspicit, mirum in modum turbaret (!) Ich gebe Maranus und v. Otto unbedingt Recht. C. 3, das nicht mit Ἐγώ, sondern mit Κἀγώ anfängt, kann, weil darin von einem Märtyrertum die Rede ist, nur an eine Märtyrergeschichte anknüpfen. Auch wird das Argument, daß der Anfang des c. 9 (ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοςόφων) so schön mit dem Schluß des c. 5 übereinstimmt (Κυνικῷ) hinfällig, wenn man zugibt, daß die Worte: Ἀλλ' οὔτι γε . . . . . . πλὴν ἀδιαφορίας zu tilgen sind. Wie wir wissen, hat Eusebius diese Worte nicht. Warum hat er sie ausgelassen? Er pflegt sonst nicht nachlässig zu zitieren. H. e. II, 13 gibt er den Abschnitt über Simon Magus genau wieder. Ebenso das Zitat über Menander, H. e. III, 26 und Marcion H. e. IV, 11. Nur hat er nicht die Worte: Εἰ δὲ καὶ τὰ δύςφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουςι . . . . . ἐπιςτάμεθα. Diese Worte machen den Eindruck einer ungeschickten Interpolation. Warum hat Justin die Ketzerbestreitung überhaupt seiner Apologie eingefügt? hat man gefragt. Weil er die Christen von dem Vorwurf reinigen wolle, sie führten das unsittliche

[1] Opp. Just. Ed. III, I, 1. p. 203, annot. 1.

Leben der Ketzer. Aber diese Antwort genügt durchaus nicht. Hier sagt Justin nachdrücklich: er wisse nichts von solchem unsittlichen Leben der Ketzer! Auch sagt Eusebius nicht, daß er das Zitat über Marcion der Apologie, sondern dem κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα entnommen hat. Früher war ich der Meinung, Eusebius habe das Zitat der (ersten) Apologie entnommen.[1] Je mehr ich aber die Genauigkeit des Eusebius zu schätzen anfange, desto mehr komme ich davon zurück, den Eusebius etwas andres sagen zu lassen, als er sagt. Weil man immer wieder seine eigenen voreingenommenen Meinungen dem Eusebius aufbürdet, macht man sich die Sache viel schwieriger und verworrener, als sie wirklich ist. In dem σύγγραμμα κατὰ Μαρκίωνος hat er die Stelle über Marcion gelesen, die wir jetzt in der Apologie haben. Τούτοις ἐπιφέρει λέγων· ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων κ. τ. λ. So schließt Eusebius sein Zitat. Man kann diese Worte doch schwerlich anders verstehen, als daß die Bemerkung über das Syntagma gegen all die bisher aufgetretenen Irrlehren sich in der Quelle des Eusebius „unmittelbar" an die Marcionstelle anschloß, und weiter, daß der Ausdruck: ἔστι δὲ ἡμῖν κ. τ. λ. nicht als: „wir haben geschrieben", also mit einem verschwiegenen συντεταγμένον[2], sondern als: „wir besitzen" aufzufassen ist.

[1] Theol. Studiën IX, 1891, Bl. 324 v. o.

[2] So v. Otto. Opp. Just. Ed. III, 1, 1 p. 84, annot. 33. Auch Veil, a. a. O. S. 17.

[Ein Schlussartikel folgt.]

[Abgeschlossen am 26. März 1904.]

Miszellen.

Der getaufte Löwe.

Bemerkungen zu Tert. bapt. 17 und Hieron., de vir. ill. 7.

Der getaufte Löwe, den Hieronymus mit den Wanderungen des Paulus und der Thekla in Verbindung zu bringen scheint, soll, wenn eine neuerdings vertretene Interpretation im Rechte ist, künftig in der Versenkung verschwinden. Die Sache ist wichtig genug, daß man einen Augenblick dabei verweilt. Des raschen Verständnisses wegen ist nochmaliger Abdruck der fast zum Überdruß zitierten Quellenstellen unumgänglich.

Tertull. bapt. 17: Petulantia autem mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tinguendi ius sibi pariet, nisi si qua nova bestia evenerit similis pristinae, ut, quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat. quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt[1] exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.

Hieron. vir. ill. 7: Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia σπουδαστὴν apostoli Pauli convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse.

In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Paulusakten in den von Hennecke herausgegebenen „Neutestamentlichen Apokryphen“ glaubt

---

[1] So liest Reifferscheid-Wissowa. Gangnejus: quod si quae Pauli perperam scripta sunt, scriptum; Gelenius und Pamelius: quodsi quae Pauli perperam scripta legunt, exemplum; Rigaltius: quodsi quae Paulo perperam adscripta sunt, ad licentiam [?]; Ursinus: quod si quae Paulo perperam adscripta sunt, scriptum; Öhler: quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum. Bei all diesen Varianten vermißt man das Subjekt zu sciant. Es ist daher verführerisch, mit Carl Schmidt (Acta Pauli S. 153) zu lesen: quodsi qui Pauli perperam inscripta legunt.

Ernst Rolffs behaupten zu dürfen, daß Hieronymus den getauften Löwen, von dem in den Thekla-Akten nichts berichtet ist, aus dem von ihm falsch verstandenen Tertulliantexte herausgelesen habe. Er schreibt (S. 358f.): „Hieronymus ist darauf [auf den getauften Löwen][1] gekommen durch das Mißverständnis einer echt tertullianischen Ironie, der[?] a. a. O. [bapt. 17] schreibt: ‚Die Anmaßung der Frau, die zu lehren beansprucht, wird natürlich nicht auch das Recht zu taufen sich aneignen, es sei denn, eine neue Bestie träte auf, der früheren ähnlich, daß, wie jene (d. h. die Frau, während Hieronymus die Bestie versteht), die Taufe (d. h. das Recht zu taufen, mit Beziehung auf A. Th. 34, wogegen Hieronymus an das Getauftwerden denkt) erlangte, so jede beliebige sie aus eigener Vollmacht übernimmt.‘ Dieses Mißverständnis hat die scharfe Zensur des Hieronymus um ihre Wirkung gebracht; da man in den A. Th. von einem „getauften Löwen“ nichts las, so bezog man sein Urteil auf irgendwelche unbekannte Akten, ohne sich dadurch in der Benutzung der beliebten Legende stören zu lassen.“

Daß Hieronymus flüchtig war, bestreitet niemand. Aber ehe man ihn eines so völligen Mißverständnisses eines in seiner eigenen Schriftsprache geschriebenen Satzes beschuldigt, sollte man sich's mindestens zweimal überlegen. Zumal wenn dieser Satz, wie sich zeigen wird, keine sonderlichen Schwierigkeiten bietet. Der Irrende ist in diesem Falle ohne Zweifel der Zensor. Unrichtig ist schon seine Übersetzung des utique, das niemals „natürlich“ heißt, sondern „jedenfalls“ „unter allen Umständen“, und dessen Sinn an unserer Stelle am besten in der Umschreibung zu Tage tritt:[2] „wenn auch das Weib sich die Lehre angemaßt hat, so folgt daraus jedenfalls nicht, daß es auch das Recht zu taufen beanspruchen wird.“ Schlimmer, weil folgenreicher, ist das Mißverständnis des Nebensatzes. Man scheint freilich gar nicht fehlgehen zu können, da sich die Übersetzung ungezwungen und von selbst bietet: „es sei denn, daß ein Untier aufträte jenem früheren ähnlich, so daß, wie jenes die Taufe davontrug, so irgend eines von sich aus sie übertrüge.“ Die Beziehung des illa auf bestia ist unumgänglich, und ebenso in die Augen springend die Gegenüberstellung von illa—aliqua und auferre—conferre; auferre baptismum kann niemals heißen: die Taufe erlangen, vollends nicht das Recht zu taufen erlangen: denn auferre = davontragen wird niemals

[1] Eckige Klammern von mir.

[2] Herr Kollege Wissowa in Halle, dem ich die Stelle, um sicher zu gehen, vorlegte, hatte die Güte, mir seine mit der meinigen übereinstimmende Auffassung mitzuteilen. Die Umschreibung stammt von ihm.

anders als im Sinn von „wegschaffen" mit all seinen Beziehungen bis zum rauben und stehlen gebraucht. Der Sinn der Stelle kann nur der sein, daß irgend wann einmal ein Untier aufgetreten ist, das die Taufe weggeschafft, bei Seite geschafft, geraubt, gestohlen, vernichtet hat. Als Antitypos dazu kommt nun, meint Tertullian, womöglich (hier liegt der Sarkasmus) eines, das selber taufen will. Dieses Untier ist dann, wenig höflich, das Weib.

Aber was ist denn das für eine pristina bestia, die auferebat baptismum? Wir brauchen nicht weit zu suchen, um unsere philologische Interpretation sachlich bestätigt zu finden. Gleich der Eingang von de baptismo verhilft uns dazu. Es heißt in Kap. 1: . . . nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit, imprimis baptismum destruens. plane secundum naturam suam. nam fere viperae et aspides ipsique reguli serpentes arida et inaquosa sectantur. sed nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. itaque illa monstrosissima, cui nec integrae quidem docendi jus erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens. Eine Übersetzung dieser Stelle erübrigt sich für unseren Zweck. Es liegt ja auf der Hand, was sie besagen will. Ein Frauenzimmer aus der Sekte des Gajus[1] ist in Karthago gegen die Wassertaufe aufgetreten. Sie hat die Taufe zerstört, vernichtet. Sie hat es verstanden, die Fischlein zu töten, indem sie sie aus dem Wasser herausnahm, wegschaffte; baptismum destruens — baptismum auferebat: hier haben wir unsere bestia pristina.

Die Sache ist so einfach, daß ein ungeduldiger Leser die lange Auseinandersetzung verübeln möchte. Ich würde auch nicht so lange dabei verweilt haben, hätte nicht Rolffs' Übersetzung bereits Unheil angerichtet. Carl Schmidt schreibt in den „Acta Pauli", nachdem er die Löwen-Frage erörtert hat, zusammenfassend (S. 154): „Aber dies alles sind nur subjektive Erwägungen, so lange der Nachweis nicht erbracht ist, woher die so bestimmte Nachricht über den getauften Löwen stammt. Diesen Nachweis hat m. E. Rolffs geliefert, indem er die unmittelbar dem Berichte des Tertullian vorhergehenden Worte herbeigezogen hat: Petulantiae . . . . conferat. Hieronymus hat einfach [!] bei seiner be-

[1] Unsere Kenntnis dieser Sekte schöpfen wir nur aus de baptismo. Die älteren Herausgeber korrigierten die Lesart der Ed. princeps: *itaque in illa* in *ita Quintilla*, indem sie die Natter Tertullians mit der von Epiph. haer. 29, 1 genannten montanistischen Prophetin gleichsetzten. Dazu ist keine Veranlassung, und die eben bezeichnete Eigenschaft der Quintilla macht die Gleichsetzung fast unmöglich.

kannten Flüchtigkeit in der Benutzung seiner Quelle „illa" (d. h. mulier) auf „bestia" (= Löwe [!]) bezogen und statt „taufen" verstanden „getauft werden".

So wird also der getaufte Löwe zu einer Erfindung des Hieronymus. Das ist allerdings sehr „einfach", hält aber, wie wir gesehen haben, der Nachprüfung nicht Stich. Wir haben uns mit unserem Löwen nach wie vor auseinanderzusetzen. Zu den Enttäuschungen, die uns der in vieler Beziehung so wertvolle koptische Fund gebracht hat, gehört in erster Linie, daß er dieses Rätsel nicht löst. Es ist ja eine Tücke des Schicksals, daß in dem Papyrus die uns ohnehin bekannten Stücke der Akten verhältnismäßig gut, die wenig oder gar nicht bekannten schlecht oder gar nicht überliefert worden sind. So wenig wie der redende Löwe (vgl. Commodian, Carm. apol. 627 f.) ist der getaufte aufgetaucht. So wenig wir aber daran zweifeln können, daß der redende Löwe in den Akten gestanden hat — steht doch der redende Hund (Commod. a. a. O. 626) in den Petrus-Akten —, so wenig möchte wenigstens ich daran zweifeln, daß der getaufte darin stand. Vielleicht läuft er uns doch noch einmal über den Weg.[1]

Gießen. G. Krüger.

Die fünf Männer des samaritanischen Weibes.

In neuerer Zeit hat man das Wort von den fünf Männern als Symbol der samaritanischen Geschichte aufgefaßt und zu 2 Reg 17, 24ff. insbesondere Josephus, Ant. IX, 14 13 zitiert (§ 288 bei Niese), wo es heißt: Οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι .... ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι παροξύνουσι τὸν μέγιστον θεὸν εἰς ὀργὴν καὶ

[1] Ich möchte bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daß ich der von Corssen (in dieser Zeitschrift 1903, S. 24f.) nach Zahn vertretenen Anschauung, daß Hieronymus sein Tertullian-Zitat aus der griechischen Bearbeitung von de baptismo entnommen habe, so wenig beizutreten vermag wie Schmidt a. a. O. S. 153. Darüber, daß die Worte presbyterum in Asia ... convictum ... et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse die lateinische Bearbeitung vor Augen haben, ist nicht wegzukommen, trotz der auffallenden Abweichung excidisse statt decessisse, zu deren Erklärung Corssen mit gutem Recht die griechische Phrase τοῦ τόπου ἐξέπεσεν heranzieht. Das σπουδαστής erklärt sich m. E. zur Genüge aus einem gewissen affektierten (s. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. 1895, 230) Suchen nach einem möglichst „prägnanten" Ausdruck, oder aus dem auch modernen Schriftstellern geläufigen Bestreben, ein Fremdwort zu benutzen, um eine vielleicht umständliche Erörterung in der Muttersprache durch ein einziges Wort zu ersetzen. Ähnlich ist in cap. 23 (Justin) das διατριβάς zu beurteilen.

χωλόν. Ich weiß nicht, wer diese Deutung zuerst aufbrachte; Meyer-Weiß[8] nennt Hengstenberg, Strauß, Keim und andere; Holtzmann (mit dem Zitat IX, 14, 4 πέντε ἔθνη . . . ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σ. κ.) „Die kritische Schule". Daher scheint es erwähnenswert, daß der eine der beiden Schreiber, welche etwa im 13. Jahrh. den zuerst von Niese verglichenen cod. M des Josephus herstellten (Ven. gr. 381), zu dieser Stelle auf den Rand schrieb (s. Niese Bd. I, pag. XI): σημείωσαι περὶ τῶν πέντε ἐθνῶν τῶν ἀπὸ Ἀσυρίων εἰς Σαμάρειαν μετοικισθέντων. σημείωσαι καὶ περὶ τῶν ε′ θεῶν αὐτῶν, καὶ γνῶθι ἀπὸ τὸύτων τὸ περὶ τὴν Σαμαρίτιν παρὰ τοῦ Χριστοῦ λεχθὲν τό· πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες. τουτέστι· πρῶτον μὲν ἐσέβου τοὺς ἐξ Ἀσυρίων μετοικισθέντας πέντε θεούς. νῦν δὲ ἱερέων ἐξ Ἀσ<υρίων> μετακληθέντων ἐδιδάχθης τὸν νόμον τὸν Μωσαϊκὸν τὸν καταγγέλλοντα τὸν θεόν, ὃς οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, ἤγουν θεὸς ψευδώνυμος, ἀλλὰ ἀληθὴς καὶ ὄντως θεός. οἱ δὲ τῶν Ἀσυρίων ψευδώνυμοι καὶ εἴδωλα ἄντικρυς: ταῦτα κατὰ τὸν Ἰώσηπον: χρῶ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τούτων θαυμασιωτάταις (? oder -τάτων? in der Hds. -ωτ$^{τ′}$) ἑρμηνείαις. Ich will auf die ganze Deutung nicht näher eingehen, sondern nur zur Gleichung ἀνήρ = θεὸς ψευδώνυμος auf Hosea 2, 18 verweisen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Eine Spur des Christentums in Pompeji?

Harnack (Mission) sagt S. 410, A. 3: „Die Spur vom Christentum, die man in Pompeji auf einer halbverlöschten Inschrift gefunden haben will, (HRISTIAN?) ist unsicher." S. 501 A. 3 dehnt er dies auch auf das Judentum aus, indem er schreibt: „Die Indizien, daß es in Pompeji Christen gegeben hat, sind unsicher, ebenso die Spuren von Juden."

Ich weiß nicht, an welche Indizien (in der Mehrzahl) Harnack hier denkt, ob außer der S. 410 genannten Spur auch an die, welche hier erwähnt werden soll. Bei den Juden schwebt ihm wohl die bekannte Darstellung des salomonischen Urteils vor.[1] Da ich mich nicht erinnere, in theologischen Werken die Frage erörtert gelesen zu haben, darf sie wohl hier zur Sprache gebracht werden.

August Mau, Pompeji in Leben und Kunst (Leipzig 1900) schreibt S. 15: „Von Christen in Pompeji hat sich bis jetzt keine sichere Spur gefunden, wohl aber von Juden. Sodoma, Gomora war eingekratzt in eine Wand in einem bescheidenen Hause (IX, 1, 26); nur ein Jude oder

---

[1] In der Festschrift für Otto Hirschfeld (Berlin 1903 S. 257ff.) weist H. Lukas nach, daß die hier dargestellte Geschichte in der alten Welt verbreitet und dem Petronius c. 80 bekannt war, also keine Beziehung zur Bibel habe.

Christ konnte dies schreiben; es klingt wie eine Prophezeihung des Endes der Stadt." Dann bringt er eine Abbildung des oben erwähnten Urteils Salomons, bespricht das Vorkommen der Namen Maria und Martha, Abinnerichus, Inschriften auf Tongefäßen, welche die darin enthaltenen Fischsaucen als cast[um], als koschere Fastenspeise bezeichnen (Plinius h. n. XXXI, 95), endlich die ganz unsichere, jetzt verlöschte Kohleninschrift, die man Christianos lesen wollte. „Die Lesung ist ganz unsicher. Wenn das Wort ‚Christen' wirklich in ihr vorkam, so wäre damit nur bewiesen, daß man in Pompeji von den Christen wußte, nicht daß solche dort lebten. Nach Tertullian (Apol. 40) gab es in Campanien vor 79 keine Christen." So Mau. Aber auch Nissen hat an der Lesung Sodoma Gomora keinen Zweifel. Er schreibt in seiner Italischen Landeskunde II (2) (Berlin, Weidmann, 1902) S. 766: „Das Genußleben der Kaiserzeit spricht aus den Ruinen mit wunderbarer Klarheit. An der Wand einer ärmlichen Wohnung stehen die tiefsinnigen Namen Sodoma Gomora: der Jude oder Christ, der sie eingeritzt hat, kennzeichnet also seine Umgebung." Im Juni 1903 hielt Herrlich in der Archäologischen Gesellschaft in Berlin einen Vortrag über einige literarische Erscheinungen, namentlich sibyllinische Weissagungen, welche durch den Vesuvausbruch veranlaßt wurden. Die Nr. 36 der Berliner Philologischen Wochenschrift von 1903, Sp. 1151f. enthält darüber ausführlichen Bericht. Dabei kam er auch auf diese Inschrift zu sprechen und meinte im Unterschied von Nissen, sie sei von einem, der sich in das Haus flüchtete, eingeritzt worden und gebe den Eindruck wieder, den der beginnende Aschen- und Steinregen auf ihn machte; der habe ihn an das Schicksal von Sodom und Gomorra erinnert. Mir will letztere Deutung nicht ganz einleuchten. Will man sich nicht bei der allgemeinen Deutung von Nissen beruhigen, dann könnte man speziell an Mt 10, 15 denken; und deshalb gab ich diesen Zeilen die fragende Aufschrift, ob man hier eine Spur des Christentums in Pompeji finde: ein Christ, der in Pompeji schlechte Aufnahme fand, hätte mit diesen 2 Worten eben die Aufnahme beschrieben, die er in Pompeji gefunden. Oder gibt es noch eine andere Deutung? Und ist die Lesung so sicher, wie man nach den obigen Mitteilungen annehmen muß? Die Schrift wurde zuerst 1885 von Mau gelesen, der im Bull. dell' Inst. 1885, S. 97 darüber berichtet. Sie sei der erneuten Aufmerksamkeit der Archäologen und Theologen empfohlen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

5. 5. 1904.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben

von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

in Heidelberg in Gießen

I. Band

ATTIS

seine Mythen und sein Kult

von

Hugo Hepding

Gr. 8° VIII u. 232 Seiten M. 5.—

A. Dieterich hat am Ende seines Vortrags über den Ursprung des Sarapis (Verhandlungen der 44. Phil.-Vers. zu Dresden 1897) darauf hingewiesen, daß die nächste wichtige Vorarbeit für die dringend nötige Geschichte des Synkretismus der antiken Religionen die gründliche Sammlung der Urkunden der einzelnen Kulte, die für den Synkretismus in Betracht kommen, sein müssen. Vorbildlich ist dabei das großartige Quellenwerk über den Mithraskult von Franz Cumont. Die vorliegende Schrift bietet eine Sammlung der literarischen und inschriftlichen Quellen des Attiskults. Daran schließen sich einige Kapitel über Mythus und Verehrung dieses Gottes und über die Geschichte der phrygischen Religion überhaupt, die neben dem Mithrasdienst am längsten und kräftigsten dem Vordringen und Siege des Christentums Widerstand geleistet hat.

II. Band 1. Heft

Musik und Musikinstrumente im Alten Testament

von

Hugo Gressmann

Gr. 8° 34 Seiten M —.75

II. Band 2. Heft

De mortuorum iudicio

scripsit

Ludovicus Ruhl

Gr. 8° 77 Seiten M. 1.80

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.